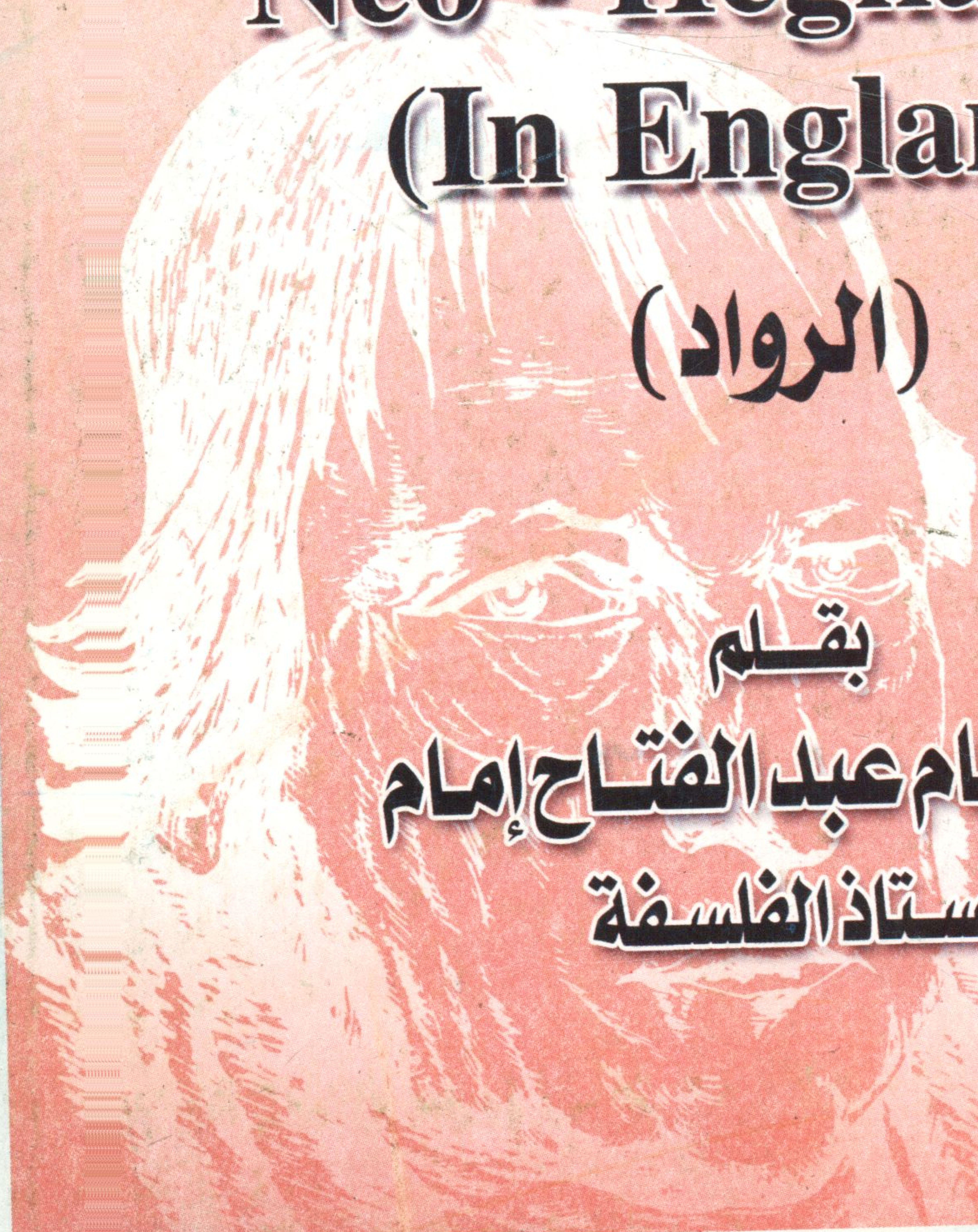
الهيجلية الجديدة
فى إنجلترا

Neo - Heglianism
(In England)

(الرواد)



بقلم
أ.د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ الفلسفة

الهيجلية الجديدة
في إنجلترا

Neo - Heglianism
(In England)

(الرواد)

بقلم

أ . د . إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة

فهرس

الموضوع	الصفحة

مقدمة

بدأ اهتمامى " بالهيجلية الجديدة " فى انجلترا منذ سنوات طويلة ، حتى أننى سافرت الى مدينة اكسفورد عام ١٩٩٤ ، وبقيتُ فى جامعتها عدة أشهر فى محاولة لدراسة هذا المذهب ، مادام الاجماع يكاد ينعقد على أن هذه الجامعة كانت مقراً ومنبعاً للهيجلية الجديدة حتى أنها تسمى احيانا باسم "مدرسة اكسفورد" ، ويُقال عن فلاسفتها انهم "مثاليو اكسفورد " . غير أن هذه الأشهر القليلة لم تكن كافية لاتمام هذه الدراسة المتشعبة على نحو ما سنعرف بعد قليل .

ولكن قبل أن نمضى فى سرد مضمون بحثنا الحالى فان علينا أن نكون على وعى كامل بالتفرقة بين " الهيجلية " من ناحية ، و " الهيجلية الجديدة " من ناحية أخرى ، وهما مدرستان ترتدان الى " هيجل " وتعملان على أرض هيجلية فكيف بدأت المدرسة الأولى ..؟

بدأت الهيجلية فى حياة هيجل ، وظلت تنمو وتتشكل مع أطوار حياته ، إلى أن بلغت قمتها فى برلين حيث كانت العُصبة الهيجلية الأولى تجتمع فى بيت المُعلم (١) . وبدأت تصدر مجلتها النقدية ، وتعرض قضاياها ، وتروّج للفكر الهيجليْ الذى انتشر انتشاراً واسعا فى الثقافة الألمانية ، حتى أن أستاذاً فى علم النفس فصل من منصبه لأنه هاجم الهيجلية . وكان الشعار السائد هو " مَنْ ليس

---

(١) أقصد بالهيجلية هنا ما يسمى عادة بالهيجليين القدامى أو الشيوخ ، وكان بعضهم من زملاء هيجل وبعضهم الآخر من تلامذته ، وقد انضم اليهم الهيجليون الشبان ، وكان منهم فى فترة من الفترات "فشته" (ابن الفيلسوف المعروف) ... الخ وأنا بذلك استبعد مذهب هيجل نفسه . وقد بدأت الهيجلية منذ فترة مبكرة فى حياة هيجل عام ١٨١٦ وانْ كان " تويز " يرى أن انفصال هيجل عن شلنج عام ١٨٠٧ جعل بعضاً من تلامذة شلنج ينضم إليه .

هيجليا فهو جاهل وأجمق " . فاذا ما ثار خلاف بين أعضاء المدرسة ، تدخل " المُعلم " وانتهى الخلاف ([١]) ، وهكذا كان يقضى على الانقسامات فى مهدها ، غير أن وفاته المفاجئة فى نوفمبر عام ١٨٣١ بمرض الكوليرا – بعد أن ظن أن الوباء قد انحسرعن برلين فعاد من الريف الى العاصمة مع بداية العام الدراسى، لكنه أصيب بالمرض ومات بعد أيام قليلة – أقول بعد وفاة المُعلم تفجر الخلاف قوياً بين أعضاء المدرسة ، وكان موضوع الخلاف موقف هيجل من الدين ، ذلك لأن الأحدايث والمناقشات " فى السياسة " كانت محفوفة بالمخاطر ، فاتجه الأعضاء الى مناقشة " موضوعات دينية " ، مما أدى إلى الخلاف ، وتفاقم الخلاف عندما أصدر فردرش شتراوس(١٨٠٨ – ١٨٧٤) F. Strauss " حياة يسوع " (١٨٣٥ – ١٨٣٦) ([٢]) " جوهر المسيحية عام ١٨٤١ ([٣]) . وهكذا انقسمت المدرسة إلى ثلاثة أجنحة : يمين ، وسط ، ويسار ([٤]).

أما بحثنا الحالى عن " الهيجلية الجديدة " فقد قسمناه أربعة أبواب عرضنا فى الباب الأول " مناقشات عامة " فى فصلين دار الأول حول العقبات التى يمكن أن تعترضنا فى طريق البحث وهى ثلاث على وجه التحديد ، وتحدثنا فى الفصل الثانى عن مسار الفكر الحديث ابتداء من الثورة العلمية فى القرن السابع

---

(١) راجع دراسة لنا بعنوان " الهيجلية " – الموسوعة الفلسفية العربية باشراف معن زيادة ، المجلد الثانى ، القسم الثانى – معهد الانماء العربى بيروت ١٩٨٨ .

(٢) قامت الأديبة الانجليزية "جورج اليوت"(١٨١٩– ١٨٨٠) George Eliot بترجمته إلى اللغة الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٤٦ فى ثلاثة مجلدات .

(٣) قامت الأديبة الإنجليزية " جورج اليوت " كذلك بترجمة كتاب فويرباخ إلى الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٥٣ .

(٤) عرضنا لهذه الأجنحة بشئ من التفصيل فى دراستنا السابقة عن " الهيجلية " انظر أيضا J.Toews : Hegelianism p. 71 – 72

عشر وأثرها على الفلسفة حيث أنتجت المذهب الطبيعى ثم كيف ظهر التيار المضاد لهذا المذهب متمثلا فى كانط أولا ثم فى الرومانسية فى الأدب والفن ثانيا .

أما الباب الثانى فقد تحدثنا فيه عن " البذور والبراعم " فكان الفصل الأول عن المدرسة الاسكتلندية لا سيما زعيمها " توماس ريد " الذى حاول الرد على هيوم فوقع فى كثير من الأخطاء ، لكنه على كل حال لفت الانتباه بقوة إلى خطورة فلسفة صديقه " ديفيد هيوم " .

ثم كان الفصل الثانى عن " جيمس فردريك فرير " الفيلسوف الاسكتلندى الذى أخذ على عاتقه نقد مدرسة ريد " ، وبذر الكثير من البذور فى تربة الأرض الهيجلية .

أما الباب الثالث فهو يتألف أيضا من فصلين للمبشرين بالهيجلية الجديدة أولهما " جون جروت " شقيق المؤرخ المعروف . والثانى " بنيامين جويت " الذى اشتهر بترجماته الكلاسيكية لمحاورات أفلاطون ، وكان أستاذاً فى اكسفورد تعلم على يديه توماس هل جرين ، وادوارد كيرد وغيرهما من الهيجليين الجدد .

فى الباب الرابع والأخير نعرض لرواد الهيجلية : " جيمس هتشسون سترلنج " الذى كان أول من " كتب عن فلسفة هيجل ودرسها بدقة ومهارة ثم عرضها فى كتابه الشهير " سرهيجل " . ثم نعرض " لتوماس هل جرين " ، " وادوارد كيرد " وغيرهما من رواد الهيجلية الجديدة فى انجلترا... الخ .

وانْ كنا نأمل أن نكمل هذا المشروع فى بحوث أخرى عن المثالية المطلقة عند ف. برادلى . وموزانكت ، ومكتجارت عمالقة الفكر الإنجليزى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

هذا ملخص سريع لمشروعنا الضخم الذى نأمل من الله أن يهبنا القدرة على انجازه ، حتى نضيف إلى المكتبة الفلسفية العربية قدراً من المعرفة ، قد يكون ضئيلا لكنه هام عن مدرسة سيطرت على الفكر الإنجليزى أكثر من نصف قرن ، وكانت لها شعبيتها بين المثقفين . ويبدو أن قدراً كبيراً من هذه الشعبية يرجع إلى أن " الهيجلية الجديدة " وقفت بحزم ، فى الأعم الأغلب ، إلى جانب الدين . ومن ثم أحدثت توازنا ، فى الفكر ، بين العلم والدين بعد الضربات العنيفة التى وجهها العلم ، ونظرية التطور بصفة خاصة ، إلى الشعور الدينى . " فجاء المذهب المثالى ليقول إن العالم كله هو تجل للروح ، وأن العلم ليس سوى مستوى واحد من المعرقة ، أو هو جانب واحد من معرفة متكاملة ينشدها العقل ، وهى تحاول أن تكمل هذا المركب (١) " .

وفى ظنى أن أهمية هذه المدرسة سوف تبدو واضحة كلما أوغلنا فى دراستها دراسة متأنية ، وهذا ما سنحاول أن نقوم به طوال هذا البحث .

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد .

امام عبد الفتاح امام

---

(١) Fredrick Copleston : " History Of Philosophy "Vol. 8 P- 146 – 147 Search press.

" الباب الأول "

" مناقشات عامة "

" الفصل الأول "

" عقبات على الطريق ..! "

تمهيد :

قبل أن نمضى فى هذا البحث علينا أن نذلل بعض العقبات فى طريق السير ، وأن نناقش بعض المشكلات التى قد تؤثر تأثيراً سلبياً على مضمونه .

أولى هذه العقبات : تتمثل فى مشكلة التسمية : فهل كنا على حق عندما أطلقنا على المشروع كله اسم " الهيجلية الجديدة "New- Hegelianism ؟ ". أم أن تلك تسمية خاطئة وعلينا أن نصدق ما يقوله البعض ، أحياناً ، من أن التسمية الصحيحة – للمثالية الإنجليزية فى القرن الماضى – هى الكانطية الجديدة Neo-Kantianism ؟ معتمدين فى ذلك على أن عدداً كبيراً من فلاسفة الهيجلية الجديدة اهتموا اهتماماً شديداً بكانط حتى أن منهم مَنْ كتب عن فيلسوف " النقد " ، ولم يكتب عن فيلسوف " الجدل " ، ألا يستحقون بذلك أن ينضموا إلى المدرسة الكانطية لا الهيجلية ؟ ([1])

وثانى هذه العقبات : تتمثل فى مشكلة الفلاسفة الذين رفضوا صراحة أن يُطلق عليهم صفة الهجيليين ، أو قالوا علانية أنهم ليسوا هيجليين مثل " برادلى F.H.Bradley.فماذا نقول عن هؤلاء ؟ أنقول إنهم هيجليون رغم أنفهم ، وأن

---

(١) هناك أسماء أخرى كثيرة تطلق على المدرسة لكنها غير شائعة فهناك مثلا " مثاليو اكسفورد " على اعتبار أن مجموعة كبيرة من هؤلاء الفلاسفة كانوا أساتذة فى جامعة اكسفورد مثل توماس هل جرين (١٨٣٦ – ١٨٨٢) وادوارد كيرد (١٨٣٥ – ١٩٠٨) . " ووليم ولاس " (١٨٤٤ – ١٨٩٧) ، " وفرنسيس هربرت برادلى " (١٨٤ – ١٩٢٤) – " وبرنارد بوزانكيت "(١٨٤٨– ١٩٢٣) .. وغيرهم . وتسمى أحيانا بالمثالية الجديدة أو بالمثالية الإنجليزية ، أوالهيجلية الجديدة ، أنظر تعليق " بول هاريس " على : –

T.H.Green: " Iectures on the principles of political obligation P. 318 cambridge University press 1986 – By Paul Harris .s

علينا دراستهم ، شأنهم شأن غيرهم من الهجيليين الذين قبلوا اللقب " أو رحبوا به أحيانا ؟ أم أن من الأفضل أن نستبعدهم من بحثنا هذا ..؟ .

وثالث العقبات : تتمثل فى المشكلة التى يثيرها " جون مويرهيد – مع أن هو نفسه واحد من الهيجليين الجدد ! ([1]). ومفادها أن الحركة المثالية التى ظهرت فى انجلترا فى القرن التاسع عشر ، لم تكن سوى امتداد للتراث القومى الانجليزى الذى بدأ فى العصور الوسطى المبكرة فى القرن التاسع – على يد " يوحنا الاسكتلندى " Sootus Erigena الى أفلاطونى كيمبردج فى القرن السابع عشر ، ثم الأسقف جورج باركلى فى القرن الثامن عشر ، حتى وصل إلى الحركة المثالية فى القرن التاسع عشر ، أى أنه لم يمكن تيارا وافدا من خارج الجزيرة البريطانية !

---

(١) تأثر جون هنرى مويرهيد (١٨٥٥ – ١٩٤٠) Johm Hery Muirhead فى شبابه بعمق بفلسفة توماس هل جرين ، وادوارد كيرد الذى كتب عنه عام ١٩٢١ بمساعدة صديقة " هنرى جونز " كتابا بعنوان " حياة ادوارد كيرد وفلسفة " ثم تأثر بعد ذلك بـ "هـ . ف . برادلى " ، وبرنارد بوزانكيت " .

أولا : هيجلية جديدة .. أم كانطية جديدة ؟

لعل أول ما يلتقى به الباحث فى " الهجيلية الجديدة " من عقبات هو مشكلة التسمية نفسها ، فما هو الأسم المناسب الذى يمكن أن نطلقه على تلك الحركة الفلسفية المثالية التى ظهرت فى انجلترا – وأمريكا أيضا فى منتصف القرن الماضى (التاسع عشر) ، وسيطرت على الجامعات الإنجليزية حتى أوائل القرن العشرين؟([1]) أنسميها هجيلية جديدة أم كانطية جديدة ؟ ! ربما كان روبرت ماكنتوش .. Robert Mackintosh من أوائل المؤرخين الذين أثاروا هذه المشكلة ، فى كتابة " هيجل والهجيلية " الذى صدر فى أدنبره عام ١٩٠٣ عندما تساءل : " إنَّ ادوارد كيرد على سبيل المثال يقول بصراحة ووضوح أن " عهد التلمذة قد ولى " !([2]) وان كان لم يخبرنا بوضوح ما هى العناصر فى هيجل التى يمكن النظر إليها على أنها عتيقة أو بالية ؟ . فكيف يمكن إذن أن تصف حركة ألهمها هيجل بحماس واحترام ما لم نسميها باسم الفيلسوف الذى كان مصدرها الرئيسى ؟ .... إنَّ الإسم البديل الذى قُدِّم لنا هو حركة الكانطية البريطانية الجديدة .. غير أننا نشعر أن أى تعبير آخر سوف يضلل القارئ أكثر بكثير مما يفعل المصطلح المألوف ، ومن هنا فإننا سوف نواصل استخدام تعبير الهيجلية البريطانية **British Hegalianism**([3]) وعلى ذلك فقد واصل "

---

(١) أنظر فى ذلك كتاب كوبلستون : " تاريخ الفلسفة " المجلد الثامن ص ١٤٦ .

F. Copkeston : History Of Philosophy " Vol.8 p.146

(٢) **Robert Mackintosh : Hogel and Hegalianism P.86 –87 Edinburgh T&T Clarck 1903**

(٣) على الرغم من أن ماكنتوش " كان على وعى بأن حركة الهجيلية الجديدة ، تشمل أيضا تيار الفلسفة المثالية الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى منتصف القرن الماضى ، فإنه لم يعرض له واعتذر عن ذلك بضيق المكان " يأسف المؤلف لأن حدود

ماكنتوش " استخدام مصطلح " الهيجلية " ، وجعله اسما لكتابه الذى تناول فيه هذه الحركة بالدراسة ، ولقد أثار غيره أيضا مشكلة التسمية هذه ، وأجاب عنها إجابات مختلفة ([1])يقول هيرلال هالدر H.Halder فى مقدمة كتابه عن " الهجيلية الجديدة " " لستُ أدرى أن كان اسم الهجيلية الجديدة الذى يُطلق على هذه الحركة خطأ أم صوابا ، لكنه لما كان اسماً شائعاً فمن العبث أن نتجادل بشأنه .. " ([2])، ثم يستطرد فيقول : " .. ولكن مالا بد أن نتذكره ولا ننساه هو أن هؤلاء المفكرين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة ، لم يكونوا قط تلاميذ لهيجل ، ولا شك أنهم تأثروا به بقوة ومع ذلك فإن لكل منهم استقلاله ، فكل منهم مفكر مستقل له طريقة متميزة فى إدراك حقائق المثالية الأزلية والتعبير عنها " ([3]).

والواقع أن سبب التردد فى التسمية ، وربما الخلط أحيانا ، يعود إلى عاملين أساسيين : –

الأول : هو حركة الترجمة التى ظهرت لمؤلفات كانط ، والدراسات والشروح التى نشرت تعليقا على الفلسة النقدية وقد شغلت الفكر الانجليزى سنوات عديدة قبل أن تظهر الهيجلية نفسها .

= المكان والمعرفة تمنعه من أن يقدم دراسة علمية للعمل الممتع الذى ظهرفى أمريكا مرتبطا بالحركة الهيجلية "انظر كتابه :"هيجل والهجيلية "حاشية رقم١ص ٨٦ .

(١) انظر ، ردولف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام جـ ١ ص ٣١١ وما بعدها ترجمة د . فؤاد زكريا ومراجعة د . زكى نجيب محمود .

(٢) H. Halder : Neo-Hegelianism (pre face) p.v ,Heath ceantor 1912

(٣) Ibid .

الثانى : ما أبداه أعضاء المدرسة الهيجلية الجديدة أنفسهم من اهتمام بكانط وبالفلسفة النقدية ، وما قدموه من دراسات عن فيلسوف كونجسبدرج ، ربما قبل أن يعرفوا شيئا عن هيجل نفسه ، بل ربما كتب بعضهم كتبا عن كانط ولم يكتب عن هيجل وهذا أمر طبيعى ، فى الواقع ، ذلك لأنه من العوامل الأساسية التى مهدّت " للهيجلية الجديدة " فى انجلترا ذلك العمل المتدفق من الدراسات والشروح والترجمات لكانط وفلسفته ، فشكلت تمهيداً قوياً لظهور الهيجلية ، والسبب أنه ، كما قال جون مويرهيد John Muirhead، كلما ازدادت الدراسات والشروح لكانط وفلسفته تبيّن بوضوح قاطع أنها ليست نهاية الطريق ، ولا هى الكلمة الأخيرة ، وأن الحركة القوية التى أطلقها كانط من عقالها ، استمرت عند خلفائه ، وأن هيجل هو القمة والنهاية التى وصلت اليها هذه الحركة .." (1)

ويذكر " مويرهيد " عدداً من الترجمات والشروح المبكرة التى توضح هذه الظاهرة ، كما تخفف من حدة الاتهامات التى وجهت إلى انجلترا حول " عزلة الجزيرة " وابتعادها عما يحدث فى القارة الأوربية ، وكيف أن هذه الترجمات والشروح ، وضعت الفكر البريطانى على طريق إحياء المثالية فى تراثه الافلاطونى القديم ، وهو مسار انتهى بظهور الهيجلية الجديدة (2).

---

(١) J . Muirhead : The Platonic Traditon in Anglo-Saxon Philosophy" p. 154 – London , Ceorge Allen & Unwin 1931

(٢) كانت عزلة الجزيرة البريطانية مثاراً للتندر والسخرية فى أوائل القرن الماضى (التاسع عشر) حتى أن الفيلسوف الفرنسى فيكتور كوزان (١٧٩٢ – ١٨٦٧) Victor Cousin اعلن لمستمعيه فى محاضرة عامة عام ١٨٢٨ " . إن انجلترا . أيها السادة جزيرة جديرة بالاعتبار فكل شئ فيها مغلق على نفسه ، مرتبط بالجزيرة

ويقول " كوبلستون " – فى هذا المعنى – لقد كانت معرفة القراء الانجليز بكانط محدودة حتى فى حياة الفيلسوف نفسه ، ولم يبدأ التعرف عليه إلا بعد أن ألقى أحد تلامذته – وهو ف . أ . نيتش F.A.Nitzsch بضع محاضرات عام ١٧٩٥ فى لندن عن " الفسلفة النقدية " وفى العام التالى نشر كتيبا صغيراً عن الموضوع ذاته . وفى عام ١٧٩٧ نشرج . ريتشارسون J. Richardson ترجمة لكتاب ج. ج . بيك " J.J.Back أصول الفسلفة النقدية " . وفى عام ١٧٩٨ نشر أ.ف وليش " أركان الفلسفة النقدية " وهكذا بدأ سيل الدراسات والشروح حول الفلسفة النقدية يظهر فى انجلترا ، لسد هذه الفجوة الثقافية الخطيرة ، ولمحاولة كسر عزلة الجزيرة التى تتدربها الكتاب والفلاسفة ([1])

= فحسب ، كل شئ يتوقف عند حدود معينة ولا شئ يتطور أو يتضخم " . ويقول نفس المؤلف فى مقدمة كتابه " تاريخ الفلسفة " لم تُسهم انجلترا منذ فترة طويلة مضت – وربما قلتُ منذ نصف القرن الأخير – أدنى مساهمة فى البحوث الفلسفية فى تراث أوربا المتحضر ، فليس ثمة مؤلف مشهور نشر شيئافى الميتافيزيقا فى هذه البلاد " . وليس هناك دليل على عزلة الجزيرة أوضح مما قاله الفيلسوف الفرنسى من أنه " فى تلك السنوات كان أشهر فيلسوف فى انجلترا هو(دوجالد ستيورات ١٧٥٣ Dugald Stewart) الفيلسوف الاسكتلندى الذى كتب عن الميتافيزيقا فى دائرة المعارف البريطانية ، وفى ذلك يخبرنا هو نفسه أنه كان يجهل الفلسفة الألمانية جهلا تاما ، ويضيف إلى ذلك قوله ، " وهذا ما منعنى من أن أقول شيئا عن فلسفة كانط " ... الخ – انظر فى ذلك كله كتاب جون مويرهيد " التراث الافلاطونى فى الفلسفة الانجلو – سكسونية ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(١) الغريب أنه ظهر مقال فى جريدة التيمز بتاريخ ٢٩ أعسطس ١٩٩٤ بعنوان " الكُتاب المحدثون يتحولون الى الفلسفة " بقلم دانيال جونسون Daniel Johnson محرر الصفحة الأدبية بالجريدة ينحو فيه باللائمة على الفلاسفة والكتاب البريطانيين لعزلتهم

ثم بدأت تظهر الترجمات لنصوص كانط ، فظهرت ترجمة ريتشارسون " لكتاب كانط " " ميتافيزيقا الأخلاق " عام ١٧٩٩ . لكن ترجمة كتاب " نقد العقل الخالص " لم تظهر إلا عام ١٨٣٨ بقلم ف. هاى وود F.Haywood ، ثم ظهرت بعد ذلك الدراسات الجادة التى كتبها الهيجليون الجدد أنفسهم مثل كتاب إداوارد كيرد العظيم " دراسه نقدية لفلسفه كانط " عام ١٨٧٧ (١)" . كما أن أثر الفيلسوف الألمانى ، مع مؤثرات أخرى كثيرة – كان قويا على الشاعر الرومانسى كوليردج (١٧٧٢ – ١٨٣٤) S.Coleridge ، كما كان الأثر الكانطى أشد وضوحاً بالنسبة للسير وليم هاملتون (١٧٩١ – ١٨٥٦) sir W.Hamilton، لا سيما عندما عرض لفكرة كانط وحديثه عن حدود المعرفة البشرية ، والنتيجة اللاأدرية التى وصل إليها حول طبيعة الحقيقة المطلقة . (2)

ورغم أن الباحثين الذين تحدثوا عن سيل الدراسات الكانطية كانوا يريدون ، مثلما فعل مويرهيد مثلا ، أن يخففوا من حدة تهمة " العزلة " التى يتندربها الكُتاب والفلاسفة الأوربيون ، أو أن يعرضوا هذه الدراسات على أنها إعداد التربة الفلسفية وتمهيدها لاستقبال هيجل الذى وصل إلى انجلترا متأخرا عن موعده ، حتى أن مويرهيد يتساءل فى دهشة " لماذا تأخر وصول أعظم

= عما يحدث فى أوربا ، وأنه إذا كانت لأوربا " سوق مشتركة " تفاخر بها ، فأنها لم يكن لها قط ثقافة واحدة ، والسبب أن بريطانيا -بصفة خاصة – احتفظت باستقلال قوى ، وبعزلة تامة للجزيرة ، وابتعدت بفنونها ، وآدابها ، وتراثها العقلى عن القارة !! ومعنى ذلك أن كسر العزلة قد تمّ مؤقتا فحسب !!

(١) J.Muirhead : The Platonic Tradion in Anglo-saxon Philosophy London Georg, Allen 1931 p. 199

(٢) Fredrick Copleston :History of philosophy vol.8 , search press London 196 . p. 149

مفكر فى عصره إلى انجلترا ؟.([1]) أقول أنه رغم ذلك كله فاننا نجد مؤرخا مثل فرديك كوبلستون يحتاط لنفسه خشية أن يفهم القارئ أن الأثر الكانطى كان غالباً ، ومن ثم ينبغى أن نُسمّى الحركة المثالية الجديدة بأسم الكانطية فيقول :

" اننا لا نجد الأثر الكانطى بين الفلاسفة المثاليين الانجليز الخُلّص الا عند :

توماس هل جرين (١٨٣٦ –١٨٨٢) T.H.Green وادوارد كيرد (١٨٣٥ – ١٩٠٨) Edward caird، لكنه أثر يختلط بأثر هيجل ، أو قل أنهم قرأوا كانط من خلال " نظارات " هيجل "([2]) والواقع أننا مع كتاب "سر هيجل " عام ١٨٦٥ لهتشسون سترلنج (١٨٢٠ – ١٩٠٩) James H.Stirling نجد دفاعا صريحا عن وجهة النظر التى تقول أن فلسفة كانط إذا ما فهمت فهما سليماً ، فإنها تؤدى بنا فى الحال إلى الهيجلية ، وهكذا نستطيع أن نقول ، بصدق أن أثر هيجل كان أكثر وضوحاً فى المثالية المطلقة عند " برادلى " منه فى فلسفة ت.هل . جرين ، وإن كان ذلك لا يعنى مطلقا أن نقسم الفلسفة المثالية الانجليزية إلى مثالية كانطية ومثالية هيجلية !([3]).

غير أننا نختلف قليلا مع تحليل " كوبلستون " ذلك لأننا وإن كنا نعترف بأن " جرين " و" كيرد " كتبا كثيراً عن الفيلسوف النقدى مما قد يوحى بأثره الطاغى فى فلسفتيهما ، لكن ذلك ، فى الواقع ، ليس صحيحاً ، ولنضرب المثل " بادوارد كيرد "([4]) ، علماً بأنه الصديق المخلص لجرين ولفكره حتى أن

---

(١) Ibid

(٢) I bid .

(٣) John Muirhead : The Platonic Tradition p. 148

(٤) بالنسبة لجرين أنظر مثلا ما يقوله هـ .هالدر " لا شك أن " أساس فكر جرين كان هيجليا ، لكنه لم يكن قط مجرد تلميذ لهيجل ، لقد بدأ من كانط واستخدام هيجل أساساً لازالة النقائض والمتناقضات فى الفلسفة الكانطية ، ... الخ " الهيجلية الجديدة " ص ١٧ وسوف نعود إلى مناقشة فلسفة جرين فيما بعد .

مويرهيد يقول فى ذلك : " إن هناك شيئا مشتركا كبيراً بين هذين الفيلسوفين ، إذ قلما نجد طوال تاريخ الفلسفة رجلين تداخل ذهناها تماما ، وفهما بعضهما تماما مثل جرين وكيرد .. ومعنى ذلك أن ما سوف نقوله عن كيرد يصدق كذلك إلى حد كبير على جرين – وهو موضوع سوف نعود إليه فيما بعد .

كان كيرد يدعونا إلى الأخذ بطريقة خاصة فى دراسة الفيلسوف وهى أن نقبل عليه بذهن متفتح ، (وكأنه يستبق فكرة الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون ١٨٥٩ – ١٩٤١) Henry Bergaon عن ضرورة تعاطف الباحث مع موضوع الدراسة الذى يعكف عليه) – وأن نترك طريقته فى التفكير تنفذ إلى عقولنا بحيث تصبح جزءا من نسيجنا وجوهرنا . ومالم نفعل ذلك فسيكون نقدنا له ناقصاً ومعيباً ، أجل سوف ينقصنا هذا التعاطف نفسه ! فى حين أننا عندما نخضع لتاثيره القوى فترة طويلة ، وعندما نتعلم كيف نعيش فى جو تخلقه أفكار ذلك الفيلسوف ، فإننا نستطيع أن نفهمه جيدا ، وأن نميز بين الغث والثمين فى أفكاره ، وأن نحدد بالتالى مكانه اللائق فى ڤالهالا Walhala (1) أو مجمع الآلهه الخالدين (2) .

تلك كانت الطريقة التى درس بها " كيرد" فيلسوف النقد "امانويل كانط "، فكتب وشرح أولا ثم نقده بعد ذلك ، لكنه لم يتابع الفلسفة النقدية : " ...

---

(١) ڤالهالا Walhela هى مقر " أودين Odin " كبير الالهة فى البلاد الاسكندناڤية حيث يجلس هذا الاله وعلى يمينه الأبطال الذين استشهدوا فى المعارك ، وعلى يساره زوجته فريجا freija قارن كتابنا " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الثالث ، مكتبة مدبولى .

(٢) Sir Henry Jones & John Henry Muishead: " The Life and Philosophy of Edward Caird" p. x Glasgow , 1921 (Maclerhose, Jackson)

صحيح أنه لم يشرح مذهب هيجل بالتفصيل أبداً ، وإنما قنع بكتيب صغير عنه " كتاب صغير لكنه من ذهب " على حد تعبير برفسور جون واطسن ([1]) عرض فيه عرضاً موجزاً للمبادئ الرئيسية فى فلسفة هيجل ، وإن كان كيرد لم ينقد قط فلسفة ما لمجرد هدمها ، بل كان يهدف دائما إلى استخراج الأفكار العميقة عند الفيلسوف الذى ينقده والتى لم يدركها هو نفسه سوى ادراك ناقص ، ولقد كانت وجهة النظر التى انتقد من خلالها كانط هى وجهة نظر هيجل ، ومن ثم فليس من الخطأ أن نقول عن كيرد أنه هيجلىَ ، ذلك لأن مثاليته تتحد فى جوهرها مع مثالية هيجل : وعلى الرغم من أن كيرد أخذ الكثير من هيجل ، فليس من الصواب أن نقول عنه أنه لم يكن سوى تلميذ لهيجل ([2]) وربما كان من الأوفق أن نقول كما يقول هو عن نفسه : " هناك قلة فى أى بلد هذا أن وجدت على الإطلاق ، يمكن أن تتخذ حيال هيجل نفس الموقف الذى اتخذه حياله تلاميذه المباشرون ، فقد ولت أيام التلمذة ..([3]) فكأن ما يريد كيرد أن ينفيه هو " التلمذة المباشرة " وضياع شخصية التلميذ فى أستاذه ، لا سيما اذا كان الأستاذ فيلسوفا عملاقا مثل هيجل ! – وهذا ما نؤيد فيه كيرد تمام التأييد ، بل إن هذا ما كان يريده هيجل نفسه لتلاميذه ، ومن ثم فهو أول مَنْ ينفى امكان " تكرار" فلسفة معينة فى جو ثقافى مختلف ، ولهذا فهو كثيرا ما كان يعترض على إحياء فلسفات مثل " الأفلاطونية " أو " الأرسطية " أو " التومائية " فتلك كلها تعبيرات

---

(١) جون واطسن (١٨٤٧ –١٩٣٩) واحد من أنبه تلامذة جون كيرد خلفه أستاذاً للفلسفة الخلقية فى جلاسجو بعد أن رحل كيرد إلى جامعة اكسفورد ، ليأخذ مكان جرين أستاذا للفلسفة الخلقية بعد وفاة صديقه عام ١٨٨٢ .

(٢) H. Haldar ; " Neo-Hegelianism " Health Cranton , Londn , 1972

(٣) Ibid

تدل على عدم الفهم الدقيق للفلسفة التى هى عصرها ملخصاً فى الفكر ([1]) كما نتغافل عن الفكرة الرئيسية التى شرحها مرارا وهى " أن كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه ([2]) .. ولنقف هنا قليلا لنعرض فكرة هيجل لأهميتها فيما نذهب إليه :

كل فلسفة عند هيجل هى عصرها الخاص أو هى حلقة فى السلسة كلها : سلسلة التطور الروحى . وبالتالى ففى استطاعتنا أن نجد فيها اشباعا لاهتمامات ذلك العصر الجزئى المعين . ([3]) .

وعلى هذا الأساس فإن الفلسفات المبكرة لا تشبع العقل الذى سيطرت عليه تصورات أكثر عمقاً فى عصور تاليه ، لأن ما يبحث عنه العقل فى هذه الحالة هو هذا التصور العميق الذى لم يتشكل مضمونه بعد . ومن هنا فإذا كانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما من الفلسفات حية دائما وحاضره باستمرار ، فإنها تكون على هذا النحو فقط فى مبادئ الفلسفات الجديدة ، لكننا لا نستطيع أن نظل قانعين بهاتين الفلسفتين ، كا أنه يمكن احياؤهما . ! ([4])

ولهذا فلا يمكن أن يوجد بيننا اليوم أفلاطونيون ، أو أرسطيون ، أو رواقيون ، أو ابيقوريون ... الخ . لأن محاولة إحياء هذه الفلسفات ليست سوى ردّة إلى الوراء ، أعنى إلى مراحل أولى من التفلسف . فأنت فى هذه الحالة

---

(١) هيجل " أصول فلسفة الحق " الطبعة الثالثة ... ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١١٦ .

(٢) المرجع السابق

(٣) Hegel: Lectures on The History of Philosophy, Vol.i Eng. Trans .By E.S.Haldane Routledge & kegan Paul p.45

(٤) راجع أيضا " تاريخ الفلسفة لهيجل " ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص ١٦٠ وما بعدها .

تعود القهقرى بعقلك الذى يحمل ثقافة أكثر عمقا ، إلى تلك المراحل الأولى ، ولا يمكن أن يحدث ذلك بل لابد أن يكون أمراً مستحيلاً وحماقة كبرى ، مثلها مثل رجل راح يبدد طاقاته فى محاوله الارتداد إلى مرحلة الشباب! أو مثل الشاب الذى يجهد نفسه لكى يرتد صبيا! فى الوقت الذى يكون فيه : الرجل والشاب والصبى جميعا عبارة عن شخص واحد . (1)

ويستمر هيجل فى عرض فكرته الهامة فيقول :

صحيح أنه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لاحياء الفلسفات القديمة من أفلاطونية وأرسطية ... الخ حتى أن جاسندى Gassendi حاول إحياء الابيقورية ،فى العصور الحديثة، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الأبيقوريين ، بيد أنها كانت محاولة فاشلة لأنها أسقطت من حسابها عامل التطور ، وضربت صفحاً عن ثقافة العصر ! . ان ما يسمى بفترات " الاحياء " التطور ، فى التاريخ ليست سوى فترات انتقال نتعلم فيها الصور المتضمنة فى الفلسفات الماضية ، ونعرف من خلالها الخطوات النظرية على درب التطور (2) .

فأنت تجد هنا أن هيجل هو أول مَنْ يرفض تكرار فلسفته أو بعثها فى عصر غير عصره وفى ثقافة مختلفة ، وهو يرى أن هذه المحاولة أشبه بمحاولة الارتداد إلى مرحلة الشباب " فلن يكون ذلك سوى دعوة غير معقولة مثلها مثل رجل يطلب سن جماعة من المتدينين فى المجتمع الحديث أن يعودوا " القهقرى " إلى العادات والافكار التى كان يعتنقها الرجل البدائى فى غابات أمريكا الشمالية !. ان عودة العقل المتطور الغنى إلى بساطة بدائية من هذا القبيل هى عودة إلى التجريد أو إلى الفكر المجرد الفقير الفارغ .. إنها سعى للبحث عن

---

(١) راجع أيضا ترجمتنا العربية ص ١٦١ Ibid

(٢) راجع أيضا ترجمتنا العربية ص ١٦٢ Ibid

ملاذ من المشكلات والصعوبات القائمة . وهروب إلى الجدب والعقم ..([1])، صحيح أن هيجل فى هذا النص على وجه التحديد ، كان يتحدث عن إحياء الفلسفات القديمة ، لكنها مع ذلك فكرة تنطبق على تطور الفلسفة بصفة عامة . فإذا قلنا أن " كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية ، وبالتالى فليس منها ما اختفى وزال ، وإنما تجدها عناصر إيجابيه في كل واحد..وآخر فلسفة هى نتيجة لجميع الفلسفات السابقة([2])" فإن ذلك يعنى أن كل مذهب فلسفى يكشف عن جانب من جوانب الحقيقة ، ومن ثم فإن تفنيد هذا المذهب أو نقده ، لا يعنى سوى أن المبدأ الذى يرتكز عليه قد أصبح عاملاً مساعداً ، أو عنصراً مكملاً فى الفلسفة التى يليها . وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضاً فى تطور جدلى ، تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا فى مذهب أعلى ([3]) فالتاثير والتأثر عاملان أساسيان فى المذاهب الفلسفية ، لكن " التكرار " و " التقليد " و " النسخ " أمور تخرج عن نطاق الفلسفة تماما .

ومعنى ذلك أن لكل فلسفة استقلالها الخاص ، وإن الفلاسفة لا يكرز بعضهم بعضا ، فهم رغم ارتباطهم ، وتأثيرهم بعضهم فى بعض ، فإن لكل منهم فرديته المستقلة ، وعبقريته الخاصة ، وفكره الذى يتسم بسمات معينة تميزه عن غيره من الفلسفات الأخرى .

ولعل هذا هو الذى عناه مؤرخ الفلسفة المعاصر " فردريك كوبلستون " عندما قال فى عبارة جامعة : " ليس من الخطأ أن نسمى المثالية الانجليزية فى

---

(١) **Hegel : Ibid , p 48**

(٢) Ibid p. 37

(٣) Hegel: Science of LogicVol.I,p.214 Eng. Trans By W.H.Johnston, George Allen 1951

القرن التاسع عشر ، بإسم الهيجلية الجديدة ، كما يقال عادة ، أو حركة الهيجليين الجدد ، شريطة أن يكون مفهوما أن هذا المصطلح يعنى أن هؤلاء المفكرين قد تلقوا الدفعة القوية من هيجل ، إلا أنهم لم يتابعوه حذوك النعل بالنعل ، أو علاقة التلميذ بالأستاذ ..([1]) وهذا هو فى الواقع ما أراد أن يعبر عنه كثير من الهيجليين الجدد من جرين إلى كيرد حتى برادلى ! لكلٍ فلسفته الخاصة ، وهو مسئول عما تتضمنه من أفكار ولا ينبغى الخلط بين ما يقوله وما يقوله غيره ! .

وفضلا عن ذلك كله فإن مصطلح " الكانطية الجديدة " Neo-Kantiaism أسم يطلق على حركة فلسفية محددة متميزة تمام التمايز عن الهيجلية ، حاول فلاسفتها عرض وشرح نظريات كانط المختلفة عن العالم والمجتمع والاخلاق ... الخ وتبريرها بل ذهب بعض أعضائها إلى أنها فلسفة قادرة على حل مشكلات الحضارة الحديثة ! وحتى أولئك الأعضاء الذين انحرفوا عن منهج كانط ومبادئه حاولوا الدفاع عن هذا الانحراف ([2])

هذه الحركة الفلسفية التى سُميت " بالكانطية الجديدة " بدأت فى الواقع فى ألمانيا عام ١٨٦٥ (نفس العام الذى نشر فيه سترلنج كتابه العظيم " سر هيجل " واعتبر بداية عصر جديد) عندما رفع أوتوليبمان (١٨٤٠ –١٩١٢) **Otto Liebmann** شعار " العودة إلى كانط ! " واستمرت حتى عشرينات القرن الحالى وقد هجر أتباع الكانطية الجديدة الأفكار النظرية " الجامحة " التى قال بها الهيجليون ونادوا بالعودة إلى نظريات كانط ([3])

---

(١) Copleston : " History of Pohilosophy , Vol. 8 ,p.150

(٢) Encyclopedia of Religron and Ethics Vol . 9 P. 306.

(٣) بل يرى البعض أن " الكانطية الجديدة " امتدت إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى وأن " فلسفة العلم " عند عالم الطبيعة الشهير " ألبرت أينشتين (١٨٧٩ –١٩٥٥) A.Einslein هى ضرب من الكانطية الجديدة انظر : Ictionary Dictionary of Ideas p.374. Helicon Publisher Oxford , 1994 .

ولقد كان هناك عدد كبير من أعضاء الكانطية الجديدة ، فلنقف عندهم قليلا حتى نتبيّن معالم تلك المدرسة التى تشكل مجموعة من الفلاسفة تختلف فلسفتهم أتم الإختلاف عن فلسفة الهيجلية الجديدة – نذكر منهم على سبيل المثال المجموعة الآتية : –

- الويس ريل (١٨٤٤– ١٩٢٤) Alois Riehl الفيلسوف والناقد ، وعالم المنطق ، الذى عمل أستاذا للفلسفة فى عدة جامعات ألمانية منها : فرايبسوبرج ، وهاله ، وبرلين .
- وهناك " يوهانس امانويل فولكلت (١٨٤٨ – ١٩٣٠) Johannes Emanuel Volkelt الفيلسوف الألمانى الذى أهتم بعلم الجمال وكتب كتاباً شهيراً هو " مذهب فى الاستطيقا " من عام ١٩٠٥ إلى عام ١٩١٤ .
- وفردريك باولسن (١٨٤٦ –١٩٠٨) Friedriek Paulsen الفيلسوف الذى أصبح عالما فى التربية كذلك،والذى عمل أستاذا للفلسفة فى جامعة برلين . وقد كتب عن فيلسوف النقد دراسة بعنوان " امانويل كانط " صدرت عام ١٨٩٨ .
- وهناك أيضا " هانزڤاينجر (١٨٥٢ –١٩٣٣) Hans Vaihinger أستاذ الفلسفة فى جامعة هاله . وهو مؤسس مجلة الدراسات الكانطية Kantstudien عام ١٨٩٦ التى صدر فيها العديد من المقالات والدراسات الهامة عن الفلسفه النقدية ، وهو أيضا مؤسس " الجمعية الكانطية " عام ١٩٠٤ . وصاحب فلسفة " كان " التى أعلن عنها عام ١٩١١ ، والتى ترى

أن على الناس أن يسلكوا فى حياتهم " وكأن " ما يعتقدون فيه هو الصحيح لأن الواقع الحقيقى لا يمكن لنا أن نعرفه معرفه صحيحة على الإطلاق!([1])

- ومن الأعضاء المؤسسين فى " الكانطية الجديدة " هرمان كوهن (١٨٤٢ – ١٩١٨) Hermann Cohen الفيلسوف الألمانى الذى أسس ما أطلق عليه فى الفلسفه الكانطية إسم " مدرسة ماربورج Marburg School " داخل الكانطية الجديدة " وقد عمل أستاذاً بجامعة " ماربورج " وألفّ العديد من الكتب شرح فيها فلسفة كانط منها " مذهب فى الفلسفة " عام ١٩٠٢ .
- ومن أعضاء هذه المدرسة أيضاً " بول جرهارد ناتروب (١٨٥٤ –١٩٢٤) Paul Gerhard Natrop الفيلسوف وعالم التربية الذى خلف "هرمان كوهن " أهم ممثل لها فيما يسمى " بمدرسة ماربورج " عمل أستاذاً بجامعة ماربورج (عام ١٨٨٥ وما بعدها) وهو صاحب كتاب " كانط ومدرسة ماربورج " الذى أصدره عام ١٩١٥ . ([2])
- وهناك أخيرا " ارنست كاسسيرر (١٨٧٤ –١٩٤٥) Ernst Cassirerer الفيلسوف الألمانى الشهير الذى كان من أهم شراح الكانطية الجديدة . فقد

---

(١) Dictionary of National Biograohy Encyclopedia of Religron and Ethics

(٢) هناك تقسيم آخر لاتجاهات الكانطية الجديدة يقسمها إلى المدارس الآتية : –

أولا :من الناحية الميتافيزيقية : ڤولكلت ، نيقولا هارتمان ، وماكس ڤونت
ثانيا : من الناحية الأخلاقية والتاريخية : مدرسة هيدلبرج أوبادن فى جنوب غرب ألمانيا: ركرتت ، فندلبانت ، لاسك ، مونستربرج ، وباوخ .
ثالثا :من الناحية المنهجية والإهتمام بفلسفة العلم عند كانط (مدرسة ماربورج : هرمان كوهين ، باول ناتورب ، ارنست كاسيرر ، ليبرت ، فورلندر ، شناملر
رابعا : من الناحية التجريبية أو الحيوية والوضعية أو الحسية :فلهم دلتاى ، هلمهولتس ، أرنست ماخ ، ألويس ريل ، هانرڤاينجر .

وافق كاسيرر على ما ذكره كانط من أن التجربة البشرية مشروطة " بالمقولات " أو " صور الفكر " التى تتقيد بها جميع التجارب البشرية ، ولكنه أضاف إلى قائمة المقولات الكانطية صوراً أخرى للفكر تحدد التفكير الميثولوجي والتاريخي ، والعملي ، ويمكن إكتشاف هذه الصور عن طريق دراسة اللغة ، وكتابه الرئيسى فى ثلاثة مجلدات :" فلسفة الصور الرمزية " من ١٩٢٣ إلى ١٩٢٩ . (1)

تعمدنا أن نطيل قليلاً فى الحديث عن " الكانطية الجديدة " ونذكر أعلامها مع تعريف موجز جداً بكل منهم ، حتى يتبّين القارئ ، بوضوح ، كيف أنها مدرسة مستقلة قائمة بذاتها ، ذات أهداف مختلفة ، وإتجاهات تباين تماما " الهيجلية الجديدة " ، فلست تجد أبداً من أعضاء الهيجلية من يطالب بالتوقف عند كانط أو يؤمن بأن الواقع الحقيقى أو الأشياء فى ذاتها يستحيل علينا معرفتها نعم درسوا كانط لكن ليتخذوا منه قنطرة ومعبراً للوصول إلى هيجل ، بل أنهم كثيراً ما يوجهون اللوم إلى هيجل – كما فعل سترلنج مثلا لأنه لم يعلن صراحة مدى دينه لكانط ، ومن المعروف أن " سرّ هيجل " الذى كان يبحث عنه سترلنج فى كتابه العظيم هو : " كانط ! " بل إن جرين يتفق مع " سترلنج " فى أن هيجل هو الذى طور كانط فى الإتجاه السليم . (2) وكثيراً ما يكتب أصحاب الهيجلية الجديدة دراسات عن كانط : إبتداء من سترلنج (3) إلى جرين وكيرد (4) . إلى

---

(١) Dictionary of Ideas p.85. Helicon Oxford , 1994

(٢) F.Copleston : History of philsophy vol.8.p160

(٣) نشر سترلنج كتابه عن كانط عام ١٨٨١ .

(٤) نشر ادوارد كيرد كتابه " عرض نقدى للفلسفة النقدية عام ١٨٧٧ . أما محاضرات جرين عن كانط فقد نشرها " نتلشب " ضمن مجموعة مؤلفاته التى استغرقت ثلاثة مجلدات من ١٨٨٥– ١٨٨٨ .

وليم ولا س (١٨٤٤ –١٨٩٧) الذى زار مدينة " كونجسبرج " وكتب بالتفصيل عن حياة فيلسوف النقد ، فى صورة مشوقة وممتعة كما كتب عما أحاط بالفيلسوف من أحداث ومعارف لا سيما خادمه المخلص لا مبه Lampe(1)

وهذه كلها دراسات أساسية ولا غنى عنها فى دراسة هيجل نفسه ، بل انَّ هذا هو بالضبط ما فعله هيجل فى فترات تكوينه لمذهبه ، فقد تأثر بكانط فى شبابه وكتب مقالاته المبكرة مثل " حياة يسوع " وهو واقع تحت تأثيره حتى أنه ليجعل من المسيح مبشراً بالأخلاق الكانطية ! " فإذا نضج قليلا نراه فى فترة " يينا " يصدر مع صديقه شلنج " المجلة النقدية فى الفلسفة " وهو نفس الإسم الذى ستصدر به المجلة الهيجلية فى برلين عندما يصل هيجل إلى قمة المجد وتتكون العصبة الهيجلية فى بيته ، وتكرار كلمة "النقد " لا يخفى مغزاه(2)

فكانط اذن هو الذى وضع حجر الأساس فى المثالية الألمانية ، ولا مندوحة عن دراسته لكل مَنْ أراد أن يدرس هذه الفلسفة ، ومن هذا المنظور كانت دراسات فلاسفة الهيجلية فى انجلترا لكانط !

وهكذا نستطيع أن نقول انَّ دراسة كانط التى قام بها الهيجليون الجدد كانت هامة لفهم هيجل نفسه .وها هنا تصدق تماما العبارة التى قالها "مويرهيد "

---

(١) راجع المقدمة الممتعة التى كتبها ادوارد كيرد لكتاب ولاس الذى قام على نشره بعنوان " محاضرات ومقالات حول الدين الطبيعى والاخلاقى " بقلم وليم ولاس Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics by william wallace ed by Edward caird oxford the clarendon press 1899. " وانظر أيضا المقال القيّم الذى كتبه ادوارد كيرد عن " ولاس " فى معجم السيرالقومية .
Dictionary of National Biography vol. Lix. P. 116

(٢) Robert c.Solomen In the spirit of Hegel p. 147-148Oxford University press , 1983

وسبق أن اقتباسناها فى بداية الحديث وهى : .. كلما ازدادت الدراسات والشروح لكانط وفلسفته أتضح على نحو قاطع أنها ليست نهاية الطريق ، ولا الكلمة الاخيرة . أن الحركة القوية التى أطلقها من عقالها قد استمرت عند خلفائه . وان هيجل هو القمة ، وهو النهاية التى وصلت اليها هذه الحركة ([1])

ولا بد لنا أن نقول أخيراً ، مع بعض الباحثين ، انه " ينبغى أن نستخدم الألقاب بحذر ، إن لم يكن بكثير من الشك . ومن ثم فلابد أن نقول أن تسمية جرين ورفاقه بالكانطيين الجدد ، لا تعنى سوى أنهم حاولوا تفسير كانط من خلال هيجل ([2]) . ولهذا كان الآدنى إلى الصواب أن نقول أنهم هيجليون جدد ! ولنختم هذا القسم بموقف واحد من الممثلين الرئيسسين للهيجلية الجديدة ينطبق عليه كل ما سبق أن ذكرناه .

هذا الفيلسوف هو أندروسث (١٨٥٦ –١٩٣١) Andrew seth ([3]) فقد إهتم اهتماما كبيراً بدراسة كانط ، وكان أول كتاب نشره هو " التطور من كانط إلى هيجل " عام ١٨٨٢ وهو نفس العام الذى توفى فيه " توماس هل جرين " الذى سبق أن إهتم بدوره بكانط ، ها هنا نجد " ست " يصف الإنتقال من فلسفه كانط النقدية إلى ميتافيزيقا هيجل بأنها حركة لا مندوحة عنها ، ولهذا نراه يؤكد بصفة مستمرة أن العقل البشرى لا يستطيع أن يتوقف عند مذهب يتضمن نظرية تقول أن الأشياء فى ذاتها يستحيل علينا معرفتها ، أو أنها " مما لا يمكن معرفته Unknowable وان كان هو نفسه قد أخضع المثالية المطلقة عام ١٨٨٧ لنقد صريح فى كتابه"الهيجلية والشخصية " ([4])

---

(١) J. Muirhead The Platonic Tradion p.154

(٢) W.F. Lofthouse : F.H.Bradley ,p.10,London The Epworth press

(٣) غيَّر اسمه عام ١٨٩٨ إلى برنجل باتسون Pringle-pattison

(٤) F. Copleston : history of philosophy vol.8,p.237

ثانيا : هيجليون ... رغما عنهم ..؟ .

المشكلة الثانية التي ينبغي علينا أن نواجهها قبل أن نمضي في طريقنا الطويل هي مشكلة أولئك الفلاسفة الذين يُطلق عليهم لقب " الهيجليون رغما عنهم "! فماذا نقول في أمر الفلاسفة الذين يرفضون أن يُطلق عليهم لقب الهيجليين ؟ . أنسميهم بهذا الاسم رغما عنهم ، أم أن الأدنى إلى الصواب أن نحذفهم من هذا البحث ؟ .

ونحن ننوى استكمال الهيجلية الجديدة في إنجلترا بدراسة للمثالية المطلقة وعلى رأسها " برادلي " – لكن من الباحثين مَنْ يرى أنه لا يجوز أن يضم بحث كهذا فيلسوفا مثل " برادلي " بعد أن رفض صراحة هذه التسمية ! . صحيح أن هناك فلاسفة من أمثال هولدين ، قد أعلنوا ، بوضوح ، أنهم هيجليون ، بل فاخروا بهذه التسمية ، بل لم يجدوا حرجا ولا غضاضة في أن يقولوا إنهم يريدون هذه التسمية .

" لقد كان اللورد هولدين (ريتشارد بيردون هولدين ١٨٥٦-١٩٢٨) أصرح الهجليين الانجليز في جيله في ابداء الاعجاب الشديد بالفيلسوف الالماني الذي يقول عنه : " هيجل هو أعظم مُعلم للمنهج النظري التأملي عرفه العالم منذ أيام أرسطو ! " . ويقول عن نفسه بغير تحفظ " انني أمتلئ تحبورا حين أقول عن نفسي أنني هيجلي وأود أن أسمّى بهذا الأسم ! " (١) .

(١) راجع في ذلك كله : امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلي عند هيجل " ص ٤١٤-٤١٥ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ . وانظر أيضا بحثنا بعنوان " الهيجلية الجديدة " المنشور في " الموسوعة الفلسفية العربية " المجلد الثاني – القسم الثاني ، باشراف د . معنى زياده – معهد الانماء العربي بيروت عام ١٩٨٨ . وانظر كذلك كتاب كوبلستون تاريخ الفلسفة ، المجلد الثامن ص ٢٣٣ :
F . Copleston : History Of Philosohy Vol . 8 . P . 233 .

وربما اقتنع القارئ بأن يضم هؤلاء الصرحاء الى بحث عن " الهيجلية الجديدة " – لكن ماذا نقول فى أمر الفلاسفة الذين يرفضون هذه التسمية ، وعلى رأسهم " برادلى " أعظم الهيجليين جميعاً ، كما سبق أن ذكرنا ..؟

جوابنا عن هذا السؤال ذو شقين :

<u>أما الشق الأول</u> : فهو أن مؤرخى الفلسفة وشراحها لا يتقيدون عادة بما يقوله الفلاسفة عن أنفسهم ، فكيركجور ، مثلا ، رفض أن يقال عنه أنه " فيلسوف " وقال صراحة أنه يعرف نفسه جيداً فلا هو فيلسوف ولا يريد أن يكون ، بل يكره هذه التسمية ! كما أنه لا يريد منْ أساتذة الفلسفة أن يدرسوه ويتحدثوا عنه ! فقيل ان هذه دعوة صريحة لأساتذة الفلسفة لدراسة هذا الفيلسوف . وقد رفض سارتر أيضا ، وغيره من الوجوديين ،لقب " الوجودى "! ولم يشاءوا أن يدخلوا فى زمرة الوجوديين ! ووليم جيمس قال عن البرجماتية أنه " اسم ألصق بنا ، وقبلناه على مضض !! " وكذلك قال ماركس " أن كل ما أعرفه أننى لستُ ماركسيا !! (١) . وفلاسفة الوضعية المنطقية ، رفضوا أيضا أن يقال عنهم أنهم فلاسفة ، حتى قيل فى وصف موقفهم : " أنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا فلاسفة !! " .

فليس من الضروى اذن ، أن نلتزم بما قاله " برادلى " عن نفسه ! ومع ذلك ، فإن علينا أن نرى ماذا قال عن وجه التحديد ، ونحاول مناقشته وهذا هو الشق الثانى من جوابنا عن السؤال السابق .

---

(١) راجع فى ذلك كله امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٦٣ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ . وقد ناقشنا هذا الموضوع فى شئ من التفصيل فى كتابنا " سرن كيركجور " المجلد الأول حياته وأعماله ص ٢٥-٢٦ دار التنوير بيروت . عام ١٩٨٣ .

الشق الثانى : إذا كان الباحثون يتفقون جميعا على أن " برادلى " هو أعظم الهيجليين الجدد ، وأن الأثر الهيجلى فى فلسفته ظاهر منذ بداية كتاباته فى " دراسات أخلاقية " عندما حاول أن ينقد المذهب النفعى من منظور هيجلى ، وابتكر نظرية عن التحقق الذاتى هى أيضا هيجلية فى جوهرها (1) ، وأنه كان يقاتل أعداءه (2) ، معتمدا اعتمادا تاما على ترسانة الأسلحة التى أعدها هيجل – أقول إذا كان الباحثون يعتقدون ذلك ، فإنهم يذهبون أيضا إلى أن استعارته لهذه الاسلحة لم تكن عملية منظمة ولا هى تسير على وتيرة واحدة باستمرار ، فقد كان يستخدم ضد أعدائه كل ما يجده أمامه من عتاد ، وكل ما يتاح له من حجج – وفى أثناء تلك المعارك أعلن عبارته التى يكررها الشراح كثيراً وهى أنه ليس هيجليا ! ففى تصديره للطبعة الأولى من كتابه " أصول المنطق " الذى ظهر عام ١٨٨٣ كتب يقول عن علاقته بالفكر الألمانى عموما : –

" فى ظنى أننى حتى أتجنب سوء فهم أعظم ، لا بد لى أن أقول شيئا عما يسمى " بالهيجلية " .. بالنسبه لهيجل نفسه ، فأنا أعتقد ، يقيناً ، أنه فيلسوف عظيم ، لكنى لم اسم نفسى أبداً هيجلياً ، من ناحية لأننى لا أستطيع أن أقول أننى فهمت مذهبه تماما أو سيطرتُ عليه سيطرة تامة ومن ناحية أخرى ، لأننى لا أستطيع أن اقبل ما يبدو أنه مبدأ أساسى عنده ، أو على الأقل جزءً من ذلك المبدأ .

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود مادة " برادلى "

(٢) قارن كوبلستون " أعداء برادلى هم أعداء المثالين بصفة عامة المذهب التجريبى والمذهب الوضعى ، والمذهب المادى ، وإن كان علينا ان نضع بينهم فى حالة برادلى البرجماتيين أيضا ١٨٧ من المجلد الثامن.

ومع ذلك فليس عندى أدنى استعداد أن أخفى مبلغ دينى لمؤلفات هيجل لكنى سوف أترك تحديد ذلك لأولئك الذين يستطيعون الحكم أفضل منى فهم قادرون على تعيين الحدود التى تابعته بداخلها ، أما بالنسبة لما يسمى بالمدرسة الهيجلية فإننى لم أصادف حتى الآن أحداً التقى بها فى أى مكان (1) .

هذه هى العبارة التى وردت فى " أصول المنطق " ، وتجدها تتكرر باستمرار على ألسنة الكُتاب والباحثين ، مع أن ميدان المنطق هو أحد الميادين الأساسية التى يأخذ بها برادلى مباشرة من هيجل ! ونحن نعلم كيف شن هيجل هجوما عنيفا على " قانون الهوية " وعلى القضايا التى يقوم بناء عليها " أ هو أ " النبات هو النبات ، وكيف أنها قضايا لا تضيف جديداً ، وبالتالى لا معنى لها(2) ونجد برادلى يردد الفكرة ذاتها عندما يقول أن قضايا تحصيل الحاصل قضايا كاذبة فعبارة نجم السماء هو نجم السماء " كاذبة تماما " وها هنا إحدى الاستعارات التى يستمدها برادلى مباشرة من هيجل . ومما له مغزاه ، أنه لكى يدعم موقفه لهم لا يلجأ إلى الحجة والبرهان بل إلى السلسلة ! سلسلة هيجل نفسه فيقول " كما يخبرنا هيجل فإن الحكم بأن أهوأ خطيئة ضد صورة الحكم ذاتها(3)ومن المهم أن نعرف أن القضية التى يكررها برادلى هى أنه مالم يكن هناك إختلاف فلن يكون لدينا حكم (4) . ولهذا السبب فاننا نجد " برادلى "

(١) F.H. Bradley : Principles of Logic vol.1 (Preface)

(٢) امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل " ص ٢٣٨ مطبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٣) F.H.Bradley :Principles of Logic vol.1p.141

(٤) Richard Wolheim : F.H.Bradley p.86 penguin . Books ,1985

يخصص قسما فى كتاب " أصول المنطق " عن قانون الهوية – وهو أحد قوانين الفكر الثلاثة التقليدية – لمناقشة هذا القانون متابعا فيه ما يقوله هيجل (1)

وليست هذه الفكرة أو تلك هى التى تجعل برادلى هيجليا ، بل نسق المذهب كله ، فعلى الرغم من معارضته لبعض الأفكار الأساسية عند هيجل – لاسيما فكرة الجدل فإنه إعتمد على الفلسفة الهيجلية بصفه عامة . يقول ريتسارد قولهيم :

" لقد هاجم برادلى أحد الموضوعات الرئيسية فى ميتافيزيقا هيجل وأعنى به الجدل ، فهيجل كان يعتقد أن الطبيعة على سبيل المثال ، لا تسير فى خط مستقم نقطة إلى أخرى ، بل تتخذ مسارها فى خط متعرج : من القضية إلى متناقضات أو من الايجاب إلى السلب . أو بمعنى آخران الطبيعة تتضمن بداخلها متناقضات وذلك ما يرفضه برادلى .."(2) لكنه رغم ذلك كله يعتمد فى ميتافيزيقاه على هيجل : " .. ففى أماكن متعددة يصف برادلى طبيعة التجربة المباشرة ، وصفا مستمداً إلى حد كبير من هيجل ، وقل مثل ذلك فى تصوره للتجربة المباشرة ، ونقده للمذهب الترابطى (أو مذهب تداعى المعانى) وهى أكثر الموضوعات الهيجلية الخالصة فى فلسفته (3) ويقول أيضا أنه على الرغم من أن التجربة المباشرة ، فى رأى برادلى ، بلا علاقات ، فإنها تتضمن بداخلها ميلا إلى تطوير خصائص علائقية ، أو بلغة هيجلية أكثر – وهى اللغة التى يفضلها برادلى التجربة المباشرة غير مستقرة ، لأنها تحمل بداحلها ميلا نحو

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid, p. 67

(٣) Ibid ,p. 148

تجاوز ذاتها ([1]). ونحن نعرف أن نقد موضوع التجربة المباشرة هو أول الموضوعات التى ناقشها هيجل بتفصيل شديد فى " ظاهريات الروح " لكى يُبين أن المعرفة لا تكون مباشرة أبداً ، وهو نقد كان يستخدمه " برادلى " فى هجومه على المذهب التجريبى الذى كان أكبر دعاته فى القرن التاسع عشر جون ستيوارت مل (١٨٠٦ -١٨٧٣) وكان " برادلى " يسمى هذا المذهب على سبيل التهكم " مدرسه الخيرة " أو مدرسة التجربية وهو موضوع سوف نعرض له بالتفصيل فى دراستنا عن برادلى

وإذا كان البعض يرى أننا لن نجد " برادلى " الميتافيزيقى فى أى مكان خيراً مما نجده عندما ندرسه بوصفه فيلسوفا للاخلاق ، فإننا نجد أن كتابه " دراسات أخلاقية " هو أكثر كتبه كلها هيجلية ، وذلك يصدق على الشكل والمضمون معاً ، وربما يصدق كذلك على منهجه الذى هو فى أساسه منهج جدلى .. ([2]) وبرادلى نفسه يعترف مرارا بدينه لهيجل ، وإن كان يقول أحيانا أنه لا يستطيع أن يقدر مدى هذا الدين " .. إننى لم أعرف فى الماضى ولا أستطيع أن أعرف الآن حدود دينى لهيجل "([3]) . وعلى الرغم من أنه لا يسمى نفسه هيجليا : " فإننا نستطيع أن نلاحظ أن نقطة الانطلاق فى كتابه " دراسات أخلاقية " نقطة هيجلية ، وهو فى الكتاب يعترف أنه يتابع هيجل أكثر مما يتابع كانط ، رغم أنه يلح مرارا على أنه هو وحده المسئول عما يقول .. ([4])

---

(١) Ibid , p. 198 .

(٢) R.Wolheim: Ibid ,p.28 .

(٣) Ibid,p.128

(٤) F.H.Bradley : Ethical Studies p.23 (Footnote I) Oxford Paperbacks, 1962 .

وفضلا عن ذلك فإن برادلى كان يشعر أن دَيْنَه لهيجل دائم وهو يتلخص أحيانا فى تلك الفكرة الأساسية التى جعلها أساس منطقه وأعنى بها الهوية بين التناقض والتضاد : " لقد علّمنا هيجل ذلك ، وكم أود لو استطعنا جميعا أن نتعلمه منه .. ([1]) وانْ كان يقال أحيانا أن دَيْن بوزانكيت ومكتجارت فيما بعد ، قد وقع تحت تأثير عميق لبرادلى . فان " الإلهام الأساسى لفكر " برادلى " كما هو الحال عند توماس هل جرين وادوارد كيرد ، ومعاصرين آخرين – جاء من دراسة هيجل .. ([2])

ويقول أ. أ . تيلور A.E.Taylor الذى كان تلميذا له فى كليه مرتونMeriton : " لقد كان من الطبيعى أن ينظر إليه جيل الشباب على أنه عميد ما يسمى بالمدرسة الانجلو – هيجلية . رغم احتجاجاته بأنه لم يكن له تلاميذ ولا يريد أن يكون له . ورغم أنه لم ينظر إلى نفسه على أنه هيجلى .. ([3])

وفضلا عن ذلك كله فإننى أعتقد أن عبارة " برادلى " أنه ليس هيجليا قد حُملت أكثر مما تحتمل ، لأنه أولا لا يعتقد أن هناك مدرسة هيجلية ولأنه ثانيا – يعتقد أنه مفكر مستقل ، ولأنه ثالثا يعتقد أنه مسئول عما يقول . فإذا لاحظنا أنه كان فى ذهنه نفس المعنى الذى صادفناه من قبل عند ادوارد كيرد وهو أن

---

(١) Quoted by W.F. Lofthouse: F.H.Bradley p. 70. The Epowth press 1949 .

(٢) A.E.Taylor : F.H. Bradley in the Dictionary of National Biography (1922-1930) ed.by J.R. Heaver ,Oxford Unversity press .

(٣) Ibid .

" عهد التلمذه قد ولى " إ أو أن الهيجليين ليسوا مجرد تلاميذ لهيجل على نحو ما كان روزنكرانتس وغيره فى المدرسة القديمة – لو تذكرنا ذلك كله لأمكن تفسير عبارة " برادلى " فى نطاقها المحدود ، وهو أنها لا تعنى أكثر من أنه فيلسوف يعمل على أرض هيجلية (وهو يعترف باستمرار بذلك) لكنه يبنى لنفسه قصراً مستقلا لأنه لا يقنع بحجرة واحدة فى القصر الهيجلى العتيق ! وهذا ما يقوله غيره من الهيجليين وهو ما نوافق عليه تماما !

ثالثا : الهيجلية ... والتراث القومى !

لم تكن الهيجلية الجديدة فى انجلترا مجرد رد فعل للمذهب النفعى أو المذهب التجريبى أو الوضعى فى القرن التاسع عشر(1)، بل كانت هناك عوامل كثيرة مهدت للمثالية الألمانية ، لا سيما فلسفة كانط وهيجل ، لتمارس تأثيرها القوى فى الفكر الإنجليزى فى ذلك الوقت . وسوف نعرض لهذه العوامل فى فصول قادمة . أما الآن فنود أن نعرض لمشكلة أثارها " جون مورهيد " فى كتابه الشهير التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو سكسونية " الذى أصدره عام ١٩٣١ حيث يذهب إلى أن المثاليين الانجليز فى القرن التاسع عشر هم ورثه التراث القومى الأفلاطونى الذى ظهر فى فلسفة أفلاطونى كيمبردج فى القرن السابع عشر ، وفى فلسفه باركلى ١٦٨٥ – ١٧٥٣ ، وهو تراث يرتد إلى عصور طويلة قبل ذلك . علينا الآن أن نلخص وجهة نظر جون مويرهيد (١٨٥٥– ١٩٤٠) John Muirhead (2) ثم نناقشها بعد ذلك .

---

(١) تجمع هذه المذاهب جميعا فى بعض الأحيان تحت اسم مذهب واحد هو المذهب الطبيعى وهو المذهب الذى يُعبّر عن فلسفة عصر التنوير ، والمذهب الطبيعى هو المذهب الذى يرى أن الموجوذات البشرية هى جزء من الطبيعة راجع فى ذلك :

John Skorupshk : English -Language philosophy 1750 - 1945 p.l Oxford University prss 1993.

(٢) جون مويرهيد فيلسوف اسكتلندى (ولد فى جلاسجو فى ٢٨ ابريل عام ١٨٥٥ وتعلم فى أكاديميتها ، ثم نال الماجستير من جامعة جلاسجو عام ١٨٧٥ والتحق بكلية باليول عام ١٨٧٥ وكان من أصدقائه هناك سير هنرى جونز وج.س. ماكنزى) وفى عام ١٨٨٨ عُيّن محاضراً لعلم الأخلاق فى الكلية الملكية ثم فى كلية بفورد ، وفى نفس العام أصبح مشرفا على تحرير " المكتبة الفلسفية " وهى سلسلة من الكتب كانت ولا تزال (وسميت باسمه بعد وفاته) تصدرها دار النشر George Allen & Unwin فى لندن وشركة ماكميلان فى نيويورك وهو منصب ظل يشغله حتى وفاته ،

يعتقد " مويرهيد " أن هناك وجهه نظر شائعة عن مسار الفلسفة الانجليزية – وهو على حق في ذلك – ترى أن هذا المسار كان " تجريبا " في تاريخه الطويل . وإن هذا المسار بدأ في العصور الحديثة من الأساس التجريبي الذي أرساه فرنسيس بيكون (١٥٦١ –١٦٢٦) F. Bacon ، وتوماس هوبز (١٥٨٨ –١٦٧٩) Thomas Hobbes، وجون لوك (١٦٣٢ –١٧٠٤) John Locke، وكانت الميزة الرئيسية التي أسهم بها الفكر الانجليزي في رأي هذه الوجهة من النظر في التراث الغربي هي تطويره لهذا الأساس التجريبي حتى وصل إلى جون ستيوارت مل (١٨٠٦ –١٨٧٣) J.S.Mill ، وهربرت سبنسر (١٨٣٠ –١٩٠٣) H.Spencer ، وهنري سدجويك (١٨٣٨ –١٩٠٠) H.Sidgwick (¹).

وتستمر هذه الوجهة من النظر كما يعرضها "مويرهيد " فتقول أن هذا التراث التجريبي الانجليزي قد تحطم في ستينات القرن الماضي(التاسع عشر)، عندما تدفقت أفكار أجنبية لفترة جيل كامل حتى أن مسار الفلسفة الانجليزية خرج عن مجراه الطبيعي إلى مجرى المثالية الكانطية في البداية ثم الهيجلية بعد ذلك . (²)

= وقع في البداية تحت تأثير توماس هل جرين وادوارد كيرد (الذي كتب عنه كتابا عام ١٨٢١ بمساعدة صديقه هنري جونز) ، ثم برادلي وبوزانكت بعد ذلك ، أصبح أحد أعلام المثاليين الانجليز ، أو " الهيجليين الجدد " جيل المثالية المطلقة راجع :

The Dictionary of National Biography ed by J.R.H. Weaver Oxford University press .

(١) **John Muirhed : The Platonic Tradition in the Anglo-saxon Philosophy p. 13**

(٢) **Ibid .**

"غير أن الحركة المثالية لم تعبر القنال الانجليزى بالقوة حتى عام ١٨٦٥ ، عندما نشر سترلنج كتابه " سر هيجل " وما أن حطت على الشواطئ الانجليزية حتى جمعت حول رايتها مجموعة قوية من الأنصار المتحمسين . كان من بينهم توماس هل جرين (١٨٣٦ –١٨٨٢) وف.هــ. برادلى (١٨٤٦ – ١٨٢٤) وغيرهما وقد شن جرين حربا على الجبهة الأخلاقية والميتافيزيقية معا ، فهاجم المذهب النفسى فى كتابه " مقدمه للأخلاق " وهو مذهب كان يدافع عنه هنرى سدجويك . كما فتح النار على المذهب الوضعى والمذهب الطبيعى الذى كان هربرت سبنسر حتى ذلك الوقت أكبر أنصاره والمدافع الأول عنه . ووجه مدفعيته الثقيلة نحو الافكار المشتقة من التجربة والادراكات الحسية عند هيوم ومل وغيرهما من التجريبين ..(1)

هكذا يصور " فوللر " أحد مؤرخى الفلسفة انقطاع التيار التجريبى فى انجلترا بوصول " المثالية الألمانية " لا سيما الهيجلية " ، على أن هذا التيار المثالى الجديد أدى إلى مفارقات لم تألفها البلاد ، فيما يرى " مويرهيد " وهو يستكمل عرض وجهه النظر التى سوف ننقدها بعد قليل – هذه المفارقات تتعلق بالحكم الاستبدادى المطلق Absolutism وهو أمر عارضه الفكر الانجليزى بقوة مما أدى إلى إنحسار المثالية ، عندما ظهر تيار قوى مضاد عادت الفلسفة الانجليزية تحت لوائه " نادمة " على انحرافها السابق ومستسلمه إلى مجراها القديم فى تيار المذهب التجريبى ، آمنة قوية . (2)

(١) B.A.Fuller : History of philosophy p. 423.N.Y.Hery Holtand company 1949

(٢) J.Muirhead : Ibid .

هذه هى وجهة النظر التى شاعت عن الفكر الانجليزى ردحا طويلا من الزمن ، وربما ما زالت عالقة عند بعض الأذهان،وهى فى رأى مويرهيد : " أن لم تكن خاطئة تماما ، فهى على الأقل ، تقدم وجهة نظر أحادية الجانب عن "العبقرية القومية " فى مجال الفلسفة ، وعن مدى أسهامها فى الفكر الغربى !"([1])

أما وجهة النظر الجديدة التى يعرضها مويرهيد فى كتابه فهى تقول أن الفلسفة الانجليزية لم تكن تجريبية طوال تاريخها ، فقبل أن يظهر " فرنسيس بيكون " بزمن طويل ، وقبل أن تظهر طريقة التفكير الحرة التى ورثتها " العبقرية الانجليزية " – على حد تعبيره – عن اليونان ، مر الفكر الانجليزى بعبودية الفلسفة الاسكولائية فى العصور الوسطى ، ثم ظهرت بذور طريقة جديدة فى التفكير أدخلها فى الفكر الانجليزى لأول مرة جون سكوت اريجينا John scotus Erigena ([2]) .

وفى بداية عصر توماس هويز (١٥٨٨ –١٦٧٩) ، وجون لوك (١٦٣٢ –١٧٠٤) – حدث فى ايطاليا إحياء للافلاطونية ، وهو إحياء كان له آثر قوى فى انجلترا لاسيما فى جامعتى اكسفورد ، وكيمبردج . فقد خلق فى الجامعة

---

(١) Ibid .

(٢) هو يوحنا الاسكتلندى John The scot الذى يضاف إليه إسم Erigena أى من ايرلنده ، وهو تحصيل حاصل ، لأن كلمة اسكتلندى كانت تعنى ايرلندى فى القرن التاسع (راجع فى ذلك : برتراند رسل " تاريخ الفلسفة الغربية الجزء الثانى ص ١٥٥ ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر) – وهو فيلسوف ايرلندى اعتنق الافلاطونية الجديدة فى القرن التاسع ، وأخذ بمذهب وحدة الوجود (أو شمول الالوهية)وقد رفع العقل فوق مرتبة الايمان ، ولم يأبه قط بسلطة رجال الدين .

الأخيرة حركة عبرت عن نفسها بحرية فى أفكار الافلاطونية الجديدة بهمة ونشاط لا تقارن بها حركة أخرى فى أى مكان فى اوربا فى ذلك العصر (1).

هذه الحركة الجديدة هى التى عُرفت بإسم " أفلاطونيو كيمبردج " (2) فمن أين جاء الدافع الذى استنهض همم هؤلاء الرجال ؟ ! يصعب أن نجيب عن هذا السؤال وإن كانت الاغراءات تشد البعض إلى الربط بين الدافع إلى ظهور هذه المدرسة وبين فلسفة ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) R.Descartes صحيح أنه كانت هناك صلات كثيرة بين ديكارت وفلاسفة كيمبردج ، كما أن بينهما " هوية " فى الهدف ، فهما معاً يبحثان عن أساس داخل العقل ، تقوم عليه التجربة

---

(١) Muirhead : Ibid.

(٢) افلاطونيو كيمبردج مجموعة من فلاسفة اللاهوت الانجليز ، كانت الغالبية العظمى منهم تتخذ من جامعة كيمبردج مركزا لها . وكانت تغلب عليهم النزعة التطهرية ، كما كانوا يؤلفون ويعظمون فى أواخر القرن السابع عشر وأشهرهم : –

(١) رالف كدورث (١٦١٧ –١٦٨٨) Ralph Cudworth الذى كان أستاذا فى " كلية المسيح " وأحد قادة المدرسة ، كتب " النسق العقلى الحقيقى للكون " عام ١٦٧٨ وأيضا " بحث حول الأخلاق الأزلية غير المتغيرة " عام ١٨٣١ – ذهب إلى أن الأخلاق الحقيقة لا تخلقها الدولة وأنما هى أزلية .

(٢) ريتشارد همبرلاند (١٦٣١ –١٧١٨) Richard Cumberland كان اسقفا من عام ١٦٩١. ألف كتابا يدحض فيه فلسفة هوبز عام ١٦٧٢

(٣) هنرى مور (١٦١٤ –١٦٨٧) Henry More قضى كل حياته فى كيمبردج بعد أن سحرته الأفلاطونية وكان يميل إلى التصوف ورأى أن الطريق إلى الله لا نتعلمه بل يحتاج إلى التطهر الأخلاقى .

(٤) بنيامين ويتشكيت (١٦٠٩ –١٦٨٣) Benjamin Whichcate كان عالم لا هوت وفيلسوف ، وهو على الأرجح مؤسس مدرسة أفلاطونى كيمبردج .

(٥) جون سميث (١١٨ –١٦٥٢) John smith الذى كان واسع الثقافة ، رغم صغر سنه ، وحياته القصيرة (عاش أربعا وثلاثين سنة فقط) حتى كان يطلق عليه " المكتبه المتحركة " ولما مات دفن فى كنيسة الكلية "

(٦) جوزيف جلانفيل (١٦٣٦ –١٦٨٠) Joseph Glanvill عُين عام ١٦٦٦ مديراً لكنيسة مدينة باث Bath كرس حياته لبيان أن المكتشفات العلمية فى عصره ، لا سيما فى علم الطبيعة ، تؤيد قضايا المتدينين ، كما كان أحد المؤسسين للجمعية الملكية ، هاجم الفلسفة الاسكولائية فى كتابه " عبث الدجماطيقية " عام ١٦٦١ .

الأخلاقية والتجربة الدينية ، وكان لأحدهما وهو " هنرى مور " مراسلات مع ديكارت ، كما أعلن فى بعض الأحيان أنه تلميذ ديكارت المخلص - غير أن هؤلاء اللاهوتيين،كمجموعة لم يكن بينهم وبين الفيلسوف الفرنسى أية علاقة "([1]). فهم بدلا من أن يخرجوا المعتقدات الدينية من ذهنهم - ولو مؤقتا كما فعل ديكارت - انصبت كل محاولاتهم على البحث عن أساس لها " وليس من الانصاف أن نقول أنهم كانوا لا هوتيين أولا ثم فلاسفة ثانيا ، لأن الفلسفة واللاهوت عندهم شئ واحد ، فهى التعبير التصورى للافكار الكامنة فى التجربة الدينية " الجوهرية " ([2]).

ولهذه الأسباب فإن " مويرهيد " يرى أنه من الضلال أن نقول أن الأفلاطونية فى كيمبردج كانت تصحيحا للديكارتية بادخال عناصر أفلاطونية معينة فى نسيجها كما ذهب بعض الباحثين " أننا نكون على حق أكثر لو بحثنا عن جذور هذه الحركة فى الرابطة التى تربط الفكر المسيحى بالفكر الافلاطونى من ناحية ، وبمعارضة تعاليم هويز معارضة تامة من ناحية أخرى . " ([3])

ثم يستعرض " مويرهيد " السمات المشتركة بين أعضاء هذه المدرسة قبل أن يعرض لهم فرادى ، ويدرس فلسفاتهم بالتفصيل ، وهو موضوع لا يهمنا كثيرا فى هذا السياق ، وإنما المهم أن نلفت النظر إلى أنه أراد أن يجعل من الحركة المثالية فى القرن السابع عشر حركة أصيلة ، ويقطع الصلة بينها وبين مثالية ديكارت الآتية من الخارج (وهو ما يحاول أن يفعله أيضا مع مثالية القرن الماضى) فهو يريد أن يؤكد أن التراث المثالى فى انجلترا تراث أصيل

---

(١) J. Muirhead The Platonic Tradition p. 25.

(٢) Ibid , p. 26

(٣) Ibid .

امتد منذ العصور الوسطى من جون اسكوت اريجينا (أو يوحنا الاسكتلندى) إلى القرن السابع عشر (أفلاطونيو كيمبردج) إلى القرن الثامن عشر (الأسقف باركلى) ، ثم جاء احياؤه بعد ذلك على يد الهيجلية الجديدة فى القرن التاسع عشر !

والواقع أننا نتفق مع " مويرهيد " فى رفض تقسيم العقل البشرى إلى أنواع على نحو ما فعل ، مثلا ، وليم جيمس (١٨٤٢ –١٩١٠) W. James الفيلسوف البرجماتى الشهير ، عندما ذهب إلى أن هناك عقولا " لينة " هى التى تقبل الميتافيزيقا والالهيات والمذاهب المثالية على إختلاف أنواعها ، وعقولا " جامدة " أو صلبة ، وهى التى ترفض ذلك كله ، وتتمسك بالواقع وبـ[illegible] ، وإن العقل الانجليزى بصفة عامة ، كان أقرب إلى النوع الثانى ، [illegible] يقبل " المذاهب المثالية " وإن ظهرت عنده فلا بد أن تكون وافدة [illegible] وليست نباتا أصيلا أنتجته التربة الانجليزية !

وربما كانت هذه هى وجهة النظر التى وضع " مويرهيد " [illegible] محاربتها ، والتدليل على أن " العبقرية الانجليزية " على حد تعبيره قادرة [illegible] إنتاج المذاهب المثالية أيضا .

غير أن ذلك كله لا يعنى التقليل من أثر العناصر الوافدة ، فاذا كان من المفيد كما يقول فردريك كوبلستون ([1]) إن نلفت النظر إلى أن الفلسفة الانجليزية لم تكن تجريبية الطابع فحسب فإنه سيكون من الصعب أن نبين أن مثالية القرن التاسع عشر يمكن اعتبارها على نحو مشروع ، تطوراً عضوياً للتراث

---

(١) F.Copleston: History of Philosophy vol.8p.148 .

الأفلاطوني القومي في انجلترا ، أو أن نقول أن أثر الفكر الألماني ، لا سيما فكر كانط وهيجل ، كان عاملا عارضا ([1]) .

سوف يظل من الصواب أن نقول أن المثاليين البريطانيين ممن لهم شأن في الفكر الانجليزي ، يمكن أن يوصفوا بأنهم تلاميذ إما لكانط أو لهيجل بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وذلك لا يمنع من استقلالهم أو يقلل من أصالتهم أو يطعن في عبقريتهم – فبرادلي مثلا مفكر " أصيل " بغير جدال ، وعبقرية مستقلة لا شك في ذلك . لكن ذلك لا يعني أبداً أن تأثير الفكر الألماني يمكن إهماله في فلسفه برادلي ، أو في تطور المثالية البريطانية ([2]) .

---

(١) مارس فشته وشلنج تأثيراً ضئيلاً ، رغم أنه كان للاول تأثير على " كارليل " وللثاني تأثير على " كوليردج " وهناك سبب واضح لهذا التأثير الضئيل هو أن الحركة المثالية الالمانية الكلاسيكية كانت قد انتهت بالفعل عندما بدأت الهيجلية الجديدة في انجلترا ، وكان يُنظر إليها في ألمانيا ، على أنها وصلت إلى ذروتها عند هيجل بوصفه الخليفة الحقيقي لكانط – راجع في ذلك فردريك كوبلستون : " تاريخ الفلسفة " المجلد الثامن ص ١٤٩ .

(٢) F.Copleston : op.cit. p.149.

الفصل الثانى

" مسار الفكر الحديث "

" لــو كــان العقــل هــو المُـنظِّم للأشــياء ، اذن لنظّمها على أفضل وجه .. "

سقراط : الدفاع ٩٧ د

تمهيد :

إذا ما أخذنا بفكرة هيجل عن " روح العصر " التى تتغلغل فى جميع أنشطته الروحية والعقلية من فن وأدب وفلسفة .. الخ – لأمكن أن نقول أن روح العصر الحديث كانت " علمية " ، تجلت فى صور كثيرة لعل أهمها " فلسفة العصر " وهى المذهب التجريبى أو المادى الذى أطلق عليه إسماً عاماً هو " المذهب الطبيعى Naturalism " الذى اعتبر الإنسان مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسرى عليه قوانيها الحتمية ([1]) .

غير أن " الروح " كعادتها لا بد أن أن تخلق أضدادها ، ومن ثم كانت للحياة الروحية طبيعة خاصة تجعلها تسير على إيقاع جدلى : " فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكى تتوافق مرة أخرى ، ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقاً روحياً ، أعنى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر وفى الفكر وحده – فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه ..." ([2]) ومن هنا فقد ظهرت فى العصر ذاته معارضة تسرى تحت السطح ، لكنها كانت تشتد مع تطور العلم وترفض الأخذ بالنظرة الجديدة التى عبَّر عنها المذهب الطبيعى . فلم يكن من السهل اقتلاع الغرائز الدينية ، بحيث يظل الإنسان قانعا بالنظرة الدنيوية وحدها . فإذا طلب الرأس اشباعاً ، فإن للقلب مطالبه التى لا تقل عن ذلك إلحاحاً . ولا يكن أن يكون هناك بين الرأس والقلب انفصال دائم ، فلا بد أن تكون هناك نظرية

---

(١) يقول هيجل عن المذهب الطبيعى أنه نتيجة منطقية للمذهب التجريبى – قارن " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٨٣ (من الترجمة العربية) .

(٢) هيجل : " موسوعة العلوم الفلسفية " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١١٠ – ١١١ .

متكاملة عن الكون، تعرض نفسها أمام الروح لا أمام العقل الجاف المجرد فحسب ، بحيث تلبى مطالب الروح العلمي كما تلبى مطالب الميول الدينية سواء بسواء . (١) .

وهكذا تميزت الثقافة الحديثة ، سواء أخذناها من منظور الفن ، أو الأدب أو الفلسفة بصراع هائل بين وجهتين من النظر عن العالم والانسان متعارضتين ومختلفتين اختلافاً جذريا ، وتاريخ هذا الصراع هو تاريخ الفكر الحديث . وهذان الجانبان ينبعان أساساً من العلم والدين على التوالى . ولقد كانت وجهة النظر الدينية هى الأقدم ، إذ يمكن أن نرتد بها إلى العصور الوسطى ، بل وعصر ما قبل المسيحية . وليس المقصود بوجهة النظر الدينية أية ديانة أو عقيدة جزئية معينة ، بل نقصد ما هو أوسع وأشد عمقاً من ذلك ، بحيث لا تكون العقائد المختلفة سوى تعبيرات متنوعة منها ، وهى لا تزال تعيش فى العلم الحديث وتتحدى ، بزيادة مطردة ، وجهة النظر الأخرى الحديثة ، والتى هى فى الواقع نتاج للثورة العلمية فى القرن السابع عشر . ولهذا السبب يطلق عليها أسم " النظرة العلمية " إلى العالم ،والصراع بين هاتين الوجهتين من النظر هو الصراع الأساسى بين العلم والدين ، وهو ليس صراعا يعبر عن منازعات خاصة بعقيدة معينة فى الديانة المسيحية ومكتشفات جزئية معينة فى العلم .

وقد يقال أن الحديث عن " وجهة نظر علمية عن العلم " ليس فيه إنصاف للعلم ،طالما أنها ليست بالضرورة هى وجهة النظر التى يعتنقها العلماء أنفسهم ، فذلك لا يعنى أن جميع العلماء يأخذون بها فعلا ، بل حتى ولا الغالبية العظمى منهم . غير أن التسمية التى أطلقناها لا تتضمن أن النظرة العلمية هى وجهة

---

(١) **Hiralal Haldar : Neo-Hegelianism, Heath Canton , 1927 , p. 2.**

النظر الرسمية للعلم ، فليس للعلم وجهة نظر رسمية ، لأن السؤال عن أى هاتين النظرتين – النظرة العلمية أو النظرة الدينية – أصدق من الأخرى ليس سؤالا علمياً ، وإنما هو سؤال فلسفي – ونظرة العلماء إليه لا أهمية لها ولا سلطان أكثر مما يكون لها من أهمية أو سلطان فى ميدان السياسة ، وتسميتها بالنظرة العلمية لا يعنى سوى أن اشتقاقها كامن فى العلم ، أو أن العلم هو الذى أدى إليها بطريقة أو بأخرى ، فهى مجموعة من الأفكار بدت أمام بعض المفكرين فى العصر الحديث معبرة عن الروح العلمى ، سواء أكانت كذلك فى الواقع أم لا . غير أنه لو كانت النظرة العلمية إلى العالم يمكن الاعتراض عليها كتسمية أو عنوان ، فإننا نستطيع أن نسميها بدلا من ذلك " بالنظرة الطبيعية " إلى العالم أو ببساطة بالمذهب الطبيعى Naturalism . ([1]) .

النظرة العلمية ، اذن ، هى النظرة التى اتسم بها العصر الحديث وسيطرت على العقل الحديث ، وميّزته عن العصور التاريخية الأخرى ، وهى النظرة التى راحت تنتصر بالتدريج على خصمها وتزيد زيادة مطردة فى احكام قبضتها على العقل الحديث ابان الثلثمائة سنة الأخيرة . فما هى قصة هذه النظرة ؟ كيف بدأت ، وكيف تشكلت وما هى أبعادها وآثارها الحقيقية على الفكر الحديث ؟!

---

(١) ولتر ستيس : " الدين والعقل الحديث " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام – مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ ص ١ – ١٦٧ .

أولا : الثورة العلمية :

بدأ العلم مسيرته فى القرن السابع عشر بمجموعة من علماء الفلك " تيكو براهى " (١٥٤٦ –١٦٠١) ، وكبلر (١٥٧١ –١٦٣٠) ثم جاليليو (١٥٦٤ – ١٦٤٢) بمكتشفات هائلة ودقيقة عن حركات الكواكب قلبت النظريات الفلكية الأرسطية – التى سادت العصر الوسيط – رأساً على عقب– ثم جاء سير اسحق نيوتن (١٦٤٢–١٧٢٧) المؤسس الحقيقى لعلم الطبيعة ، ومعه مجموعة من علماء الرياضة – فقدموا اكتشافات هامة فى علم الفلك ، وتوصلوا إلى كثير من القوانين التى تتحكم فى حركات الأجرام السماوية – لا سيما النظام الشمسى – وكانت إنجازتهم هائلة ، حتى أن نظام المجموعة الشمسية وضع تماما تحت سيطرة القانون الطبيعى ، وأصبح الشعار المرفوع : هذا هو ما حدث فى الماضى ، وهو ما يحدث الآن ، وما سوف يحدث باستمرار ، فلا شذوذ ولا مفاجئات ، ولا خروج عن النظام الدقيق ، فنحن أمام آلة ضخمة تعمل بدقة متناهية ، ولهذا ذهب البعض إلى أن نظرية " نيوتن " وتصوره للنظام الكونى تعبير نمطى دقيق عن فكر القرن الثامن عشر ، فهو نفسه ما يمثله فلاسفة عصر التنوير فى فرنسا ، وهو بإختصار فكر العصر الذى يبالغ فى الإعلاء من شأن العقل ،ويتجاهل جوانب أخرى هامة فى الإنسان منها العواطف والمشاعر ، ووجهة النظر الدينية العزيزة إلى العالم ، فالأفكار ، والمعتقدات المترعة بالآمال قبل الانتصارات التى حققها العلم لم تعد الآن ممكنة (1) .

---

(١) D.C.Sommervell: English Thought in the Nineteenth century David Mekay Comp . N.Y.1969 p.125.

أصبح الفكر السائد هو التصور الآلى للكون ، وما فيه من تنظيم ودقة وبراعة ، ومع ذلك فقد حاول اللاهوتيون – متأثرين بنيوتن – أن يضعوا نظريات لا هوتية تتسق مع هذا الفكر السائد ، ومن هنا فقد وضع وليم بيلى (١) نظرية أسماها نظرية التدبير أو التصميم الفنى أو الخطة المحكمة شرح فيها العلاقة بين الله والعالم ، واستخدم تشبيه صانع الساعات الماهر الذى يصنع ساعة دقيقة مؤلفة من كثرة من العلاقات المتشابكة والمنظمة تهدف لغرض واحد . واستنتج من ذلك أن التعقيدات والعلاقات المتشابكة فى الكون تفترض بالضرورة وجود خالق يفوق البشر فى قدرته هو الله . ويمكن أن يكون الاستنتاج أكثر وضوحا إذا نظرنا إليه من زاوية الكائنات الحية ذات التصميم والتنظيم الفنى الرائع والتخطيط الدقيق لكل صغيرة وكبيرة : من حيث التغذية ، والاخراج ، والنمو والتنفس .. الخ فقد صمم كل شئ فيها بحساب وتقدير دقيق.

العالم ، اذن ، أشبه ما يكون بالساعة الضخمة فهو آلة هائلة بالغة التعقيد تم ضبطها بقوانين محددة " تسير عليها " إلى يوم الحساب واستراح العالم ورجل الدين ، ورجل الشارع جميعا إلى عودة الوئام والسلام بين " العلم " و " الدين " وسرى الاعتقاد أن التقدم العلمى الجديد لن يحتوى على ما يؤذى المشاعر الدينية القديمة ، أو يشعل الصراع بين العلم والدين ، أى بين وجهة النظر الدينية الغريزية إلى العالم وبين العقل البشرى . غير أن هذا السلام الظاهرى لم يدم طويلا ، اذ سرعان ما ظهر علماء التطور بمكتشفات مذهلة كانت قاتلة بالنسبة لتشبيه " بيلى " ، فقد ذهب المفكرون إلى أنه لا يوجد مبرر للظن بأن العالم كما

---

(١) وليم بيلى (١٧٤٣ –١٨٠٥) فيلسوف ولاهوتى انجليزى استدل من التعقيدات الموجودة فى ظواهر الكون على وجود خالق فائق القدرة .

نعرفه مخلوق ، فحالته الراهنة ليست سوى مرحلة انتقالية فى عملية التطور التى سارت مع بدايات مختلفة على نحو لا نتخيله ، ويشير إلى نهاية مجهولة ولا يمكن التنبؤ بها . ووجدوا مبررا للقول بأن " الساعة " التى كانت هى نوع مختلف تماما عما نعرفه ، بل ربما لم تكن هناك ساعة على الإطلاق ! .

لقد كان " نيوتن " رجلا متدينا ، يؤمن بأن الله خلق النظام الشمسى فى لحظة معينة من لحظات الزمان ([1]) . أما عالم الفلك الفرنسى لا بلاس (١٧٤٤ –١٨٢٩) فقد نشر بحثا عن " ميكانيكا الأجرام السماوية " عام ١٧٩٩ ذكر فيه ما أسماه " الفرض السديمى " فحواه أن المجموعة الشمسية كانت فى الأصل كتلة من الغازات تدور بسرعة شديدة ، ثم أدى هذا الدوران السريع إلى برودة هذه الكتلة وتكثف المركز ، وأصبحت هى الشمس الدوارة ، فى حين أصبحت الأجزاء الخارجية حلقات دائرية تكثفت بدورها وتحولت إلى كواكب لكل منها محور خاص تدور حوله ، كما تدور حول الشمس ، ولقد بردت الكواكب بسرعة فى حين لم تبرد الشمس ، وذلك بسبب أحجامها الصغيرة نسبيا إذا ما قورنت بحجم الشمس . لكننا سوف نصل فى النهاية إلى مرحلة يبرد فيها كل شئ بحيث تصبح الحياة مستحيلة ، اللهم إلا إذا حدث صدام جديد مع نجم آخر يعيد الشمس مرة أخرى إلى حالة سديمية جديدة . وهكذا تبدأ العملية من جديد

(١) كان نيوتن يؤمن بمذهب الطبيعيين المؤلهة Deism وهو مذهب انتشر على نحو واسع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو يؤمن بوجود اله خالق هو مصدر القانون الطبيعى ، لكنه لا يتدخل فى شئون العالم على نحو مباشر ، وأن الواجب الدينى الوحيد على الإنسان أن يكون فاضلا ، اعتنقه كثير من المفكرين والفلاسفة فى هذين القرنين فى انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة . وأهم سمة لهذا المذهب انكار الرسل ، فهناك اله لكنه لم يرسل أحداً . ونحن قادرون على معرفته بنور العقل الطبيعى .

وهذا هو السبب الذى جعل " لابلاس " يرد على نابليون عندما سأله عن وجود الله فى نظامه الشمسى بقوله " إننى يا صاحب الجلالة لستُ فى حاجة إلى افتراض وجوده " (1) .

وفى الوقت ذاته كان " علماء الجيولوجيا " يعملون بصبر وأناة فى تصنيف العناصر التى يتكون منها سطح الأرض ، ودراسة الحفريات ، وفحص بقايا الحيوانات والنباتات المتحجرة ، ثم أصدر عالم الجيولوجيا الانجليزى سير تشارلزليل (١٧٩٧ –١٨٧٥) كتابا بعنوان " أصول الجيولوجيا " عام ١٨٣٠ ذهب فيه إلى أن هناك قوانين مطردة وثابتة هى التى تغير سطح الأرض ، ولهذا فإن تاريخ العالم مسجل فى صخورة ولقد تمت قراءة سجلات تكفى للبرهنة على أن عمر هذا التاريخ يُحسب بالملايين من السنين .

وهكذا قدم علماء الجيولوجيا إلى علماء البيولوجيا نطاقا رحبا كانوا بحاجة للتحرك فيه . لقد ذهب عالم البيولوجيا السويدى " كارل ليناوس Carl Linneeus" فى منتصف القرن الثامن عشر إلى القول بأنه " كان يُظن أننا ظهرنا أنواعاً متعددة وأزواجاً بين يدى الخالق . غير أن هذه الوجهة من النظر قد تم دحضها بالفعل .وقد يبدو مثيراً أن نفترض أن جميع الأشكال الحيوانية قد تطورت من بضعة أشكال قليلة . أو ربما من شكل واحد من أشكال الحياة ، وأن كانت الصعوبة تكمن فى تفسير أسباب التنوع والإختلاف فى أشكال التطور " . واقترح عالم البيولوجيا الفرنسى لامارك (١٧٤٤ –١٨٢٩) تفسيراً آخر هو أن الأشكال الجديدة من الحياة قد ظهرت نتيجة لحاجات جديدة تفرزها تغيرات البيئة ، وتقوى الأعضاء الجديدة بالاستعمال وتورث بالتناسل فى صورة

---

(١) D.C.Sommervell : op.

أقوى . فقد أطالت الزرافة رقبتها فى محاولة للوصول إلى أوراق الشجر العالية . وتطورت رشاقة القدم وخفتها فى الأرنب البرى بسبب هروبه السريع من مطارديه . كما تطورت القرون على رؤوس الحيوانات لكى تمارس عملية النطح لأن فكيها ضعيفان .. وهكذا (1).

وعلى هذا النحو تشب فى العصر الفكتورى ، صراع مرير بين " الدين والعلم " أو قل إنه صراع بين بعض العلماء وبعض اللاهوتيين المتطرفين . فقد كان هناك علماء أسكرتهم الانجازات العلمية ، لدرجة أنهم أعلنوا أنه لا يوجد شئ خارج المادة والقوة . فى حين ذهبت جماعة من اللاهوتيين المتطرفين إلى أن كل عبارة وردت فى الكتاب المقدس هى عبارة صادقة ، وأى اكتشاف من مكتشفات العلم يتعارض مع الكتاب المقدس فهو اكتشاف باطل وزائف – وفى الوقت ذاته كانت هناك مجموعة من العلماء قد تبيّن لهم أن العلم بوصفه دراسة لوقائع الكون الماديوالكشف عن قوانيه لا علاقة له بالدين الذى يخرج عن نطاقه . وذهب كثير من اللاهوتيين إلى أن العلم هو سيد ميدانه وأن فقرات الكتاب المقدس التى تتضمن تأملات بدائية عن موضوعات علمية ليست مشروعة أمام النتائج التى برهن عليها البحث العلمى ، ومع ذلك فبعض رجال العلم المولعين بالقتال اشتبكوا فى معركة مشروعة جداً بسبب دعاوى غير صحيحة أطلقها اللاهوتيون المتطرفون لصالح الدين . والعكس اشتبك اللاهوتيون المولعون بالقتال فى معركة مشروعة جداً ضد دعاوى غير مشروعة أطلقها العلماء لصالح العلم – وكانت النتيجة صراعاً عنيفاً بين الدين والعلم على طول الخط ...!

---

(١) Ibid , p. 128.

غير أننا نظلم العلم كثيراً لو قلنا أنَّ هذا الصراع العنيف ، أو موجات الالحاد واللاأدرية كانت كلها بسبب المكتشفات العلمية . فبعض المفكرين فى انجلترا من أمثال " شارلز برادلف " كان الحادهم مستقلاً تماماً عن المكتشفات العلمية ، فقد أعلن هذا المفكر أنه يستمد الحاده من توماس بين (١٧٣٧ – ١٨٠٩) Thomas Paine فهو " تلميذ توماس بين المضطهد .!"

والواقع أن المسئول الأول عن إلحاد " برادلف " هو ، بالقطع ، قسيس كنيسة القديس بطرس حيث كان الشاب وهو ابن جامع صدقات فى الكنيسة يعمل فى الرابعة عشر من عمره معلما فى مدرسة الأحد الملحقة بالكنيسة ، وذات يوم وهو يدرس العهد الجديد ، الحَّ عليه هاجس هو أن الأناجيل الأربعة لا يتفق بعضها مع بعض فى جميع النقاط فلجأ إلى القسيس يسأله النصيحة ، فما كان منه إلا أن طرده من مدرسة الأحد ، بل من الكنيسة كلها ووصفه بأنه " ملحد " وعندما نضج الشاب واكتملت رجولته أصبح من ألد أعداء الدين . ولقد حاول بحد ذلك أن يدخل مجلس العموم رغم مجاهرته بالالحاد ! . وهذا مثال واحد نسوقه على التعصب الأعمى لرجل الدين عندما يبعد الناس بغبائه عن الايمان . بحيث لا يكون الحادهم نتيجة ضرورية لتقدم العلم ! . ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول أنه فى منتصف القرن التاسع عشر كان العلماء يوصفون بأنهم الأعداء الأساسيون للديانة المسيحية !

تلك كانت ، بايجاز شديد ، روح العصر التى تجلت فى النظرة العلمية إلى العالم : شهد القرن السابع عشر مولدها ، فى حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها . أما القرن التاسع عشر فقد كان ، فى الأعم الأغلب ، هو العصر الذى شهد ردود فعل قوية ضدها فى صورة المذهب الرومانسى الذى ظهرت لمساته فى جميع الفنون من الرسم والتصوير إلى العمارة والموسيقى ،

أما فى الشعر والرواية فقد كان الأثر الرومانسى هائلا وعظيما . كما تجلت ردود الأفعال هذه فى صورة مذاهب فلسفية متتالية تستهدف انقاذ الجانب الدينى والوجدانى فى الإنسان . فكيف ظهرت هذه الروح فى عالم الفلسفة ؟ لا شك أن " الروح " هى التى انتجت المذهب التجريبى ، ثم المذهب الطبيعى الذى هو ، كما يقول هيجل بحق النتيجة المنطقية لهذا المذهب (1) ، والذى روج للافكار الأساسية فى النظرة العلمية ، ومنها التركيز على الأسباب والتفسير الالى ، ومن ثم استبعاد النظرة الغائية بوصفها فكرة دينية شاعت فى العصور الوسطى ، ومنها النظر إلى العلم على أن وظيفته التنبؤ والسيطرة على أحداث الطبيعة ، ولم تقتصر هذه النظرة الآلية على أحداث الطبيعة وحدها ، بل امتدت إلى الطبيعة البشرية ، والى الجسد البشرى وسلوك الإنسان .

---

(١) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١٨٣ .

ثانيا : الفلسفة :

(أ) المذهب الطبيعى :

كان توماس هوبز (١٥٨٨ -١٦٧٩) فى القرن السابع عشر أول فيلسوف يمثل المذهب الطبيعى والنظرة العلمية فى تاريخ العالم ، فهو أول فيلسوف فى تاريخ الفكر ترجم العلم الجديد ، ونقله إلى الفلسفة . فقد عمم ببساطة ما وصل إليه كل من " كبلر " و " جاليليو " و " هازفى " وغيرهم من العلماء من مكتشفات علمية وكانت أول نتيجة وصل إليها هى" المذهب المادى ". فإذا كان " جاليليو " قد ذهب إلى أن العالم مؤلف من ذرات متحركة ، فقد ذهب " هوبز " إلى أن الكون كله مؤلف من ذرات ، ومن ثم فهو مادى ، وجميع الأحداث لا تعنى سوى تغييرات فى حركة جزئيات المادة ، ومن ثم تفسرها قوانين الحركة ، ولهذا شاع الإيمان بالحتمية الصارمة وانكار حرية الارادة([1]) .

ولقد انعكست هذه النظرة العلمية على القيم البشرية التى أصبحت ذاتية ، كما أدى استبعاد الغرضية والغائية من أحداث العالم إلى القول بأن هذا العالم ليس نظاما أخلاقيا موضوعياً . وكان من نتيجة المذهب الذاتى الذى أخذ به هوبز فى العصر الحديث أن أصبحت القيم نسبية . وهكذا اتضحت ابعاد النظرة العلمية إلى العالم التى أخذ بها المذهب الطبيعى بوصفها معارضة للنظرة الدينية.

كان المذهب الطبيعى عند هوبز فى بداياته الأولى ، ولهذا السبب كان فجا ، لكنه كان عند " ديفيد هيوم (١٧١١ -١٧٧٦) فى القرن الثامن عشر أكثر عمقا وأشد حدة ، بل ربما كان أكثر عظمة فى التعبير عن هذا المذهب ، فقد

---

(١) ولتر ستيس " الدين والعقل الحديث " ص ١٨٢ -١٨٣ .

كان هو الأستاذ الذى شيد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها فى الفلسفة فى صورة مجردة ، وهو أب لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن .

ومن أعظم الاسهامات التى قدمها هيوم لهذا المذهب نظريته فى السببية فما الذى نعنيه بقولنا أن " س " أى النار – هى التى تسبب غليان الماء"ص "؟ . ماذا تعنى العلاقة التى نسميها بالسببية .؟ تعنى ببساطة أنه كلما حدثت " س " حدثت " ص " بمعنى أن أية حالة تظهر فيها " س " فلا بد أن نتوقع أن يعقبها حالة أخرى تظهر فيها " ص " وهكذا ترانا لا نعتقد أن النار تسبب غليان الماء اليوم فقط ، أو فى هذا المكان المعين ، بل فى جميع الظروف المماثلة ، ولهذا قيل أن نفس الأسباب تؤدى إلى نفس النتائج .

والأمر الثانى المتضمن فى العلاقة السببية هو ما يسميه هيوم " الرابطة الضرورية " بين " س " و " ص " لأنه لو كان اقترانهما محض مصادفة ، فإن ذلك يعنى أن " س " يمكن أحيانا أن يعقبها " ص " لكن يمكن فى أحيان أخرى أن لا يحدث ذلك ، فلابد لنا أن نفترض ، إذن ، أن هناك شيئا ما فى " س" يجعل " ص " تحدث .فنحن لا نفترض فحسب أن الحرارة يعقبها ذوبان الشمع ، بل أننا نفترض أن ذلك لا بد أن يحدث ، وأن هذه الضرورة هى التى تجعلها تحدث بصفة مستمرة .. فالنتيجة لا تعقب السبب فحسب ، بل أن السبب هو الذى يُحدث النتيجة .

وفى رأى هيوم أن السبب شئ والنتيجة شئ آخر فهما حادثتان مختلفتان، وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل وحده على الآخر ، فكرة البلياردو إذا ما تحركت لتضرب كرة أخرى كانت ساكنة ، فليس فى أى من الحركتين أقل

.. ثمة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى[1] وهكذا نجد أن ما كان يعنيه هيوم بالإيمان بالرابطة الضرورية ، وهو أن " س " سوف يتبعها " ص" بالضرورة ، وأن الترابط ليس مجرد مصادفة . لقد كانت النظرية التقليدية فى السببية تعنى هذين الأمرين معاً : الانتظام فى التتابع حقيقة واقعة بالضرورية ، وقد ذهب " هيوم " إلى أنه على الرغم من أن الانتظام والتتابع حقيقة واقعة فإن الرابطة الضرورية محض اختلاق ، فليس فى العالم ما يسمى بالرابطةالضرورية .

وعلى الرغم من أن " جون لوك " كان أسبق من هيوم فى نظريته عن أصل الأفكار التى تأسست عليها نظريته عن السببية – وهى التى عُرفت بأسم المذهب التجريبى (وهى نظرية سوف نعرض لها فى الفصل القادم عندما نتحدث عن المدرسة الاسكتلندية) مشتقة من " الانطباعات " أعنى من الاحساسات . وكل فكرة لا تشير إلى الاحساسات التى جاءت منها تصبح بلا معنى . وهى الفكرة التى أخذتها الوضعية المنطقية ولعبت دوراً عظيما فى التاريخ التالى للفكر .

طبق هيوم نظريته فى الأفكار على فكرة السببية التى تتضمن : –

(أ) الانتظام فى التتابع　　　　(ب) الرابطة الضرورية

فرأى أن الأولى يمكن ملاحظتها ، فأنت ترى " س " اللهب تحت القدر ، ثم ترى بعد ذلك أنها يعقبها " ص" أى غليان الماء ، لكن لا أحد لديه إحساس بالرابطة الضرورية . كما أن العلم بأدواته المتقدمة الحساسة لا يستطيع أن يلاحظ هذه الرابطة . أثارت فكرة هيوم جدلا طويلا ، لكن ما يهمنا هو أنها

---

(١) د . زكى نجيب محمود : " ديفيد هيوم – نوابغ الفكر الغربى رقم ٧ ، دار المعارف بمصر ص ٧١ وما بعدها .

تسللت إلى الفكر الحديث ، وأنها لا تزال عظيمة التأثير فهى وجهة النظر التى يعبر عنها العلم ، كما أنها تمثل الروح التجريبى فى الفكر الحديث الذى عَّبر عنه هيوم تعبيراً فلسفياً .

لكن ما علاقة هيوم بالمشكلات الدينية : كوجود الله ، والغرضية والغائية أو الحرية أو الأخلاق .. الخ .؟

الواقع أن إنكار الرابطة الضرورية بين الأحداث يعنى أنه لا يوجد مبرر عقلى لما يحدث ، ومن ثم فالكون بأسره فى جميع مساراته غير معقول ولا معنى له : اننا نستطيع أن نسأل : ماذا يحدث ، لكننا لا نستطيع أن نسأل لماذا يحدث ، أو ما السبب أو المبرر لحدوثه ، لأن السؤال الأخير يعنى افتراض الرابطة الضرورية .

تلك هى رؤية العالم : بلا غرض ولا معنى ، ولا مبرر – وهى الجوهر الداخلى لفلسفة هيوم : الفلسفة التى تعبر بطريقتها الخاصة عن النظرة العلمية إلى العالم ، أو وجهة النظر الحديثة المستمدة من العلم . وانعكست فى عالم القيم فأصبحت الأخلاق ذاتية ، ولا أساس لها فى العالم الخارجى بعيداً من الإنسان مادامت ليست سوى تعبير عن مشاعر البشر ، وأصبح السؤال عن الغرض من وجود الشر فى العالم بغير معنى ، فلا غرض من وجود الألم أو المعاناة ، لأن العالم يسير وفقا للأسباب لا بناء على الأغراض ، وأصبح العالم بكل ما فيه بما فى ذلك الموجودات البشرية تحكمه قوى مادية عمياء ، وليس ثمة خيرولا جمال فى الكون ولا أى نوع آخر سوى تلك القيم التى اخترعها الإنسان .

(ب) التيار المضاد :

غير أن " الروح " ثارت على مثل هذه النتائج التى هى مجموعة من النظريات الكئيبة المقبضة والتى انتهت إليها النظرة العلمية وعبر عنها المذهب

الطبيعى : " اذ لو صحَّ وكان العالم كومة مبعثرة من الأحداث العرضية ، لنتج عن ذلك أن يكون – فى ذاته ولذاته – عابراً وسريع الزوال ، أى باطلا .ويدل تطلع الروح إلى الصعود إلى أعلى ،على أن العالم ليس سوى مظهر فحسب ، أى ليس له وجود حقيقى ، ولا حقيقة مطلقة . كما يدل كذلك على أن وراء هذا الوجود الظاهرى تختفى الحقيقة التى هى : الله . ومن هنا كان الوجود الحقيقى اسماً آخر لله .." ([1]) ولم تكن عبارة " هيجل " هذه سوى نماذج قوى لاحتجاج " الروح " وتمردها على المذهب الطبيعى ، ظهرت معه وقبله نماذج أخرى كثيرة. ولذلك فإن الصورة التى رسمناها الآن تواً " لروح العصر الحديث التى سادتها النظرة العلمية وعبَّر عنها المذهب الطبيعى ، كانت أحادية الجانب ،اذ لم يكن التيار المسيطر هو التيار الوحيد الموجود فى الفكر الحديث ، بل كان هناك تيار آخر معارض ومتمرد يسرى تحت السطح فى البداية ، وظل يقوى ويشتد وينضح حتى عبَّر عن نفسه بين الفلاسفة ، كما ظهر بين الشعراء والفنانين والأدباء والموسيقيين والعلماء أنفسهم . واتخذ هذا التيار المتمرد شكل النظرة الدينية إلى العالم ، لكنها ليست احياء لافكار العصر الوسيط ، بل أتخذ شكلا جديدا يتناسب مع العصر الذى ظهرت فيه . فقد رفض البشر أن يقبلوا الحقيقة التى لا يرغبون فيها وفضلوا الإيمان بأحلام وأوهام صريحة . ذلك لأن " العقل يلتمس مع القلب جسداً عينيا للحقيقة " ([2]). ويمكن أن نقول بصفة عامة أن هذه النظرة الدينية الجديدة تألفت من ثلاثة عناصر أساسية هى :

(١) العالم لا تحكمة قوى فزيقية عمياء بل قوى روحية تتصورها معظم الديانات تحت اسم : الله .

---

(١) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفة " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١٦٩ .

(٢) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٣٤ (من الترجمة العربية) .

(٢) العالم عبارة عن نظام أخلاقى ينتشر فيه الخير والعدل ، رغم جميع المظاهر التى تدل على عكس ذلك .

(٣) هناك غرض وغاية من تخطيط الأشياء على نحو ما تبدو ، ولا بد أن تتلائم الحياة الإنسانية ، بطريقة ما ، مع هذا الغرض حتى يكون لهذه الحياة معنى بوصفها جزءا من الخطة الكونية العامة .

ولقد تجسدت هذه النظرة الجديدة فى سلسلة من المذاهب الفلسفية ، وأشكال الفن والتعبيرات الأدبية . ومن هذه المذاهب : مذهب ديكارت ، وباركلى ، وكانط ، وهيجل ، والمثاليون بعد كانط ، والهيجلية الجديدة فى انجلترا وأمريكا ، كما تجلت فى المذهب الرومانسى فى عدد من الفنون : الرسم والقصة والشعر والموسيقى .. الخ .

ولسنا معينين هنا بتتبع هذا التيار المضاد خطوة خطوة ، وإنما حسبنا أن نلقى الضوء على نماذج منه : -

لقد عاش باركلى (١٦٨٥ -١٧٥٣) فى القرن الثامن عشر قبل هيوم . ومن ثم كانت صورة المذهب الطبيعى التى يعارضها هى الصورة التى ظهرت عند " هوبز " ، وكان الهدف من كتاباته كما أعلن بوضوح هو مواجهة تيار " الشك ، والإلحاد ، واللادين " ولما كان " هوبز " قد دافع عن المادية ، فقد راح باركلى يدافع عن " اللامادية " أو " المثالية " كما نسميها الآن " فإذا كانت المادية تذهب إلى أن كل شئ فى العالم مادة أو نتاج للمادة فإن المثالية تذهب إلى أن كل شئ فى العالم نتاج للروح أو العقل ، وإذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هى التى أنتجت العقل والجوانب الروحية ، فإن المثالية تذهب إلى أن "العقل " أو الروح – هو الذى أنتج المادة . غير أن فلسفة باركلى لم تكن سوى صورة واحدة من المثالية ، فهناك كثرة غيرها ، وإن كان الخيط المشترك بين المذاهب

المثالية هو أن العقل أو الروح هو الأساس النهائى المطلق للأشياء . ولقد بدت صور المثالية التى ظهرت بعد كانط للناس فى القرن التاسع عشر الطريق الوحيد لانقاذ العقل والايمان والحرية (1) .

والواقع أن فلسفة باركلى كلها هى تعبير عن وجهة النظر الدينية عن العالم التى وضعها عن عمد كهجمة مضادة على وجهة نظر المذهب الطبيعى التى استمدت من الثورة العلمية ، والتى انتشرت فى عصره ، اذ لو كان العقل وليس المادة هو الاساس النهائى المطلق للاشياء ، فسوف يكون من الصواب أن نقول أن العالم فى النهاية تحكمه وتسيره قوى روحية لا قوى فزيائية عمياء – وهذه القوى الروحية هى العنصر الأول فى وجهة النظر الدينية .

أما العنصران ، الثانى والثالث ، فى هذه النظرة وهما : أن للعالم غرضاً ، وأنه نظام أخلاقى ، فهما ينتجان على نحو طبيعى من العنصر الأول على الرغم من أنه لا يمكن أن يقال أنّ حجج باركلى تبرهن عليهما . لكن الغرض خاصية للعقل لا للمادة الجامدة ، وإذا كان العقل هو الذى يحكم العالم ، لكان معنى ذلك أن الغرضية هى التى تحكمه ، ولا يمكن أن تكون غرضية العالم غرضية شريرة .

الفيلسوف التالى هو كانط (١٧٢٤ –١٨٠٤) الذى عاش بعد باركلى بنصف قرن ، فقد انقضت سبعون عاما منذ أن نشر باركلى كتابه " مبادئ المعرفة البشرية " وصدور كتاب كانط العظيم " نقد العقل الخالص " وفى منتصف المسافة ظهر هيوم ، وكما أن كتاب باركلى كان يستهدف هوبز ، فإن كتاب كانط كان يستهدف هيوم أساساً .

---

(١) John Skorupski, English Language, Philosophy-oxford University press, 1993, (Preface)

إذا كان هيوم هو صاحب التعبير الكامل عن المذهب الطبيعى ، والجد العقلى للطبيعيين والوضعيين منذ عصره فإن كانط هو قائد الثورة العامة والعظيمة ضد المذهب الطبيعى ، وهو أول فيلسوف يدرك الجوانب العميقة للتناحر والعداء بين المذهب الطبيعى والنظرة الدينية . وكيف أن الأول يضرب بجذوره فى العلم والثانية تستمد الهامها من عالم لا زمانى . وقد رأى كانط أن علم نيوتن قد أنتج نظرة عامة عن العالم لا يكون فيها الدين ممكنا ولا الأخلاق، رغم أنهما يمكن أن يظلا كعادات . كما أدرك كانط أنه لا مكان لا له حى فى العالم الذى يقول به المذهب الطبيعى الذى تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة بطريقة آلية . ولا مجال لحرية الارادة ، ومن ثم للأخلاق ، فى غالم تحكمه الحتمية ، وتكون فيه كل حادثة بتفصيلاتها نتيجة لقوانين لا ترحم . ولقد أزعجته هذه المشكلة بعمق . وفضلا عن ذلك فلوصَحّ المذهب الطبيعى لأصبحت المعرفة مستحيلة ، وبالتالى فإن المذهب الطبيعى نفسه لا يمكن أن يكون صحيحاً ، ولقد عكس كانط هذه القضية ، وقال أنه إذا كانت المعرفة ممكنة فلابد أن يكون المذهب الطبيعى كاذبا : تلك هى نقطة البداية فى الفلسفة النقدية . وفضلا عن ذلك فلابد لنا أن ننقذ عالم الأخلاق والحرية تلك الجوانب الماهوية فى الإنسان ، كما نشبع غريزته الدينية ، وتطلعاته المستمرة نحو عالم الروح والأزل . دون الإكتفاء بعالم المادة عالم الزمان والمكان الذى يقوم العلم بدراسته والكشف عن قوانينه ([1]) ولهذا خصص جانباً من فلسفته لمحاولة التوفيق بين النظرة الدينية إلى العالم ونظرة ألعلم إليه . وقد رفض طريقة المدافعين عن الدين الذين يلتقطون ثغرات فى مسار العلم ويصرون على أن هناك استثناءات فى تخطيط الطبيعة ، واعتبرها طريقة عقيمة وسطحية ، فلا بد

---

(١) Ibid ,p.2

فى رأيه من قبول العلم كله ، والتسليم بتطبيق شامل لسيطرة القنون العلمى ، وإذا كانت الصفات المتناقضة لا تنطبق على شئ واحد فى وقت واحد ، فإنه يمكن أن تنطبق على شيئين مختلفين ، ولهذا ذهب كانط إلى أن هناك عالمين الأول هو عالم الأشياء التى توجد فى زمان ومكان ، وهو الذى ينطبق عليه العلم . والثانى هو عالم اللازمان : عالم الله ، والحرية ، والخلود وعند هذه النقطة نصل إلى فكرة مركزية فى مذهب كانط هى أن عالم الزمان والمكان ليس هو كل الحقيقة وإنما هو فقط عالم الظاهر . والله بوصفه الحقيقة المطلقة لا يوجد فى عالم الظاهر ، عالم الزمان والمكان ، بل فى عالم الشئ فى ذاته وينطبق ذلك على مشكلتى : الحرية والخلود . وأيا ما كانت المشكلات أو المتناقضات فى مذهب كانط ، فقد كانت فلسفته ، على أيه حال ، فاتحة عصر جديد أنتج مدارس فلسفية عظيمة مثل المثالية بعد كانط : فشته ، وشلنج ، وهيجل ، ثم الهيجلية الجديدة فى انجلترا وأمريكا . فقد تأثرت المثالية الألمانية تأثرا شديداً بكانط ، وأن اختلفت عنه بطريقة جذرية ، فقد أخذت عنه فكرته المركزية القائلة بأن عالم الزمان والمكان مجرد ظاهر فحسب لكنها رفضت النتيجة التى انتهى إليها والتى تقول أن الحقيقة لا يمكن معرفتها . واعتقدت أن العقل البشرى قادر على النفاذ من تحت سطح الظواهر ليصل إلى الحقيقة الكامنة خلفها التى سميت أحيانا بإسم : المطلق . وكان هيجل أعظم هؤلاء الفلاسفة جميعا ، رأى أن المطلق ضرب من العقل الكونى أو العقلانية الشاملة السارية في الكون والتى تحتاج إلى مناهج جديدة للكشف عنها غير مناهج العلم فالروح وحدها هى التى تستطيع أن تدرك الروح " .

ويمكن للمثالية الألمانية أن تسلم ، كما فعل كانط ، بأن النظرة العلمية هى كل الحقيقة عن عالم الزمان والمكان أى عالم الظواهر أو عالم الظاهر . لكنها تؤمن بعالم أكثر حقيقة هو الوجود الروحى الذى يكمن ان صَّح التعبير ،

خلف " الظواهر ، وهذا هو العالم الذى يتحدث عنه الدين بطريقة أو بأخرى . ولهذا ذهب بعض المؤرخين إلى أن المثالية الألمانية لم تكن هى وحدها التى تأثرت بكانط بل النظرة الرومانسية إلى العالم كذلك " اذ من الواضح أنها مستمدة من كانط الذى قسَّم العالم على عالمين : عالم الظاهر وعالم الحقيقة ، وهذا هو الذى يجعلنى أقول أن كانط هو المؤسس الحقيقى للمذهب الرومانسى([1]) فقد أخذت الروح تبحث عن هذا العالم الحقيقى الكامن خلف الظواهر والذى لا تستطيع مناظير العلم أن تصل إليه . فإذا كان عالم النبات يستطيع أن يصف لك " الوردة " : الساق ، والأوراق ، والخلايا ، والبتلة أو التويج ، فإنه لا يستطيع أن يصل إلى الحياة أو الجمال فيها . بل أن " جوته " يذهب إلى أن هذا " التشريح " للحياة هو الذى يزهق روحها :

" إذا أردت أن تصف الحياة ، وأن تجمع معناها ، فإن عليك أن تجعل بدايتك ازهاق روحها ، وعندئذ سوف تجد أنك تقبض من جديد على أشلائها شلوا شلواً لكن واسفاه ! لقد ذهبت الروح التى كانت تربط هذه الأشلاء ، وليس ما يسمى بمعمل الطبيعة إلا اسما يدارى به الكيمائى خجله .." ([2]) .

---

(١) ولتر ستيس : " الدين والعقل الحديث " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ ص ٢٣٠ .

(٢) هيجل : " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٤٣ من الترجمة العربية وعبارة " جوته " جاءت على لسان مفستوفليس إلى تلميذه " فاوست " فى قصة جوته الشهيرة .

ثالثا : الرومانسية : Romanticism ([1])

ساد المذهب الكلاسيكى أوربا منذ القرن السابع عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر ، عصر العقل ، ومن هنا فقد كان هذا المذهب متسقا تماماً مع هذا العصر ، الذى هو أيضا عصر التنوير ، فهو العصر الذى يعلى من شأن العقل ويرفض الانصات للمشاعر والعواطف . ولهذا فقد لبت الكلاسيكية نداء العصر وكان للعقل سلطان مطلق فى الأدب الكلاسيكى ، أو ما سمى بالكلاسيكية الجديدة . وقد سجل الشاعر الفرنسى " بوالو Boileau(١٦٣٦ –١٧١١) مبادئ الكلاسيكية الجديدة فى كتابه " فن الشعر " الذى تأثرت به الآداب الأوربية الكبرى ، فكان المبدأ الأول " فلتلبوا دائما العقل ، ولتستمد منه وحده مؤلفاتكم كل مالها من رونق وقيمة .." ([2]) . وكانت العواطف والمشاعر تخضع خضوعا كاملا للعقل الذى لم يكن ليدع مجالا لجموح العاطفة وجيشانها ، فكانت الخواطر تمر فى مجال التفكير لتصفى وتهذب حتى تخرج منطقية هادئة غير مشبوهة . ومن هنا فقد كان العقل ماثلا حتى فى أقوى ما خلفه لنا الأدب الكلاسيكى من وصف للعاطفة حين تبلغ أقصى حالات شبوبها . ولهذا فإن

---

(١) كان الشاعر والفيلسوف الألمانى أوجست فلهلم شليجل (١٧٦٧ –١٨٤٥) هو أول من ابتكر هذا المصطلح وعرفه بأنه " روح الشعر " وأنه إتجاه جديد فى الأدب يعارض الكلاسيكية ، وقد تأثرت به مدام دى ستال فدعت إلى الرومانسية فى فرنسا قارن :

Robert soloman: In The Spirit of Hegal Oxford Unersity Press,1983,f.48

وكانت الرومانسية فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر رد فعل عنيف ضد " الكلاسيكية الجديدة " و " المذهب الآلى " و العقلانية ، ودعوة إلى العودة إلى عالم الخيال والعاطفة والوجدان . انظر

The Fontana Distionary of Modern ThoughtEd.by Alan bullock, 1977 p.548 (art:Romanticism)

(٢) د . محمد غنيمى هلال : الرومانتيكية " مكتبة نهضة مصر بالفجالة ص ٣ .

الكلاسيكيين يحذرون على الدوام من العواطف التي هى مصدر الشرور والأهواء ، ومن طرق الخيال الجامح ، فالخيال عندهم هو الجانب الخادع فى النفس الذى يقود إلى الخطأ والزلل . ([1])

لكن إذا كانت الكلاسيكية قد جاءت مسايرة لروح العصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ومعبّرة عن النزعة العقلية التى تستبعد الجوانب العاطفية فى الإنسان ، فقد كان التيار المعارض الكامن تحت السطح يعمل بقوة محتجاً على هذا الجفاف العقلى ، ومرتدا إلى النبع الروحى يستلهمه ويسلم القيادة إلى القلب الذى هو منبع الإلهام والهادى الذى لا يخطئ لأنه موطن الشعور ومكان الضمير فكان المذهب الرومانسى الذى يقلل من أهمية العقل أو الرأس([2]) ولهذا فإنه يمكن إتخاذ عبارة بسكال الشهيرة " إذا كان للعقل مبرراته ، فإن للقلب مبرراته التى لا يعلم عنها العقل شيئا " شعارا للرومانسية ، رغم أنها كتبت قبل قرنين من الزمان من ظهور الرومانسية . وتفضيل القلب على الرأس هو أحد الطرق للكشف عن الحقيقة ، اذ تذهب الرومانسية إلى أن العالم الذى ندركه بحواسنا أو بعقلنا هو عالم الزمان والمكان ، وهوليس سوى مظهر لحقيقة روحية أشد عمقا تكمن خلفه ، ومن الواضح أنها قسمة مستمدة من كانط الذى قسم العالم إلى عالمين : عالم الظاهر وعالم الحقيقة . ولقد تابع الرومانسيون ، صراحة ، كانط ، وإن لم يكن هو صاحب نقد العقل الخالص " فهو صاحب " نقد

---

(١) المرجع السابق .

(٢) من الغريب أنهم يحددون مولد الرومانسية فى سبعينات القرن الماضى – حوالى عام ١٧٧٠ وهو نفس العام الذى ولد فيه " هيجل " ! مع ملاحظة إن صديقه الشاعر الالمانى المرهف " هلدرلين " ولد فى نفس العام أيضا ، وكذلك أعظم شعراء الرومانسية فى انجلترا " ورد زورث " !

ملكة الكم " الذى دافع عن الحساسية والجمال ، وتحدث عن دور العبقرى ، ورسم صورة شاملة لكون حى متطور ([1])

واندفع الشاعر الألمانى نوفاليس (١٧٧٢ –١٨٠١) إلى الدعوة إلى جعل كل شئ رومانسيا :

" لابد أن نجعل العالم رومانسياً وبذلك سوف نكشف عن معناه الحقيقى الأصيل ، فأنت عندما تجعل شيئا ما رومانسيا ، فإنك بذلك تجعل الذات الدنيا تتحد مع الذات العليا .. من حيث أنك تجعلها تصل إلى معنى أعلى لما هو مألوف ، ومظهر سرى غامض لما اعتدنا عليه ، ونظرة لا متناهية إلى اللامتناهى ، وأن فعلت ذلك فقد أضفيت الرومانسية على العالم .. ([2]) .

ويقول " الفرد دى موسيه A.de Musset" معارضا " بوالو " : أول مسألة هى ألا ألقى بالا إلى العقل " وينصح صديقا له أن " أقرع باب القلب ففيه وحده العبقرية ، وفيه الرحمة والعذاب والحب ، وفيه صخرة الحياة حيث تنبجس امواج الألحان يوما إذا مستها عصا موسى " أما العقل فقد سبق أن هجاه أحد الشعراء بأنه " منبع الخطأ الذى لا يغيض ، والسم الذى يفسد مشاعرنا نحو الطبيعة ويقتل الحقيقة التى منبعها القلب ... أيها العقل أنما أنت فتنة ، قد يعجب بك الناس ولكن قلما يحبونك ، اذ لا يؤثر فينا إلا ما يوحى به القلب " ([3])

كانت الرومانسية صورة من صور الروح التى عارضت التيار السائد فى عصر التنوير بما فيه ايمان بالعقل والعلم عبر عنهما المذهب الطبيعى :

---

(١) Robert.C.Solomon : In The spirit of Hegal p.49

(٢) Ibid .

(٣) نقلا عن الدكتور محمد غنيمى هلال فى كتابه السالف الذكر ص ٥ .

(١) فإذا كان عصر التنوير يفاخر باهتماماته الدنيوية ، فقد رسمت الروماسية صورة رائعة للدين وللقوى الروحية .

(٢) إذا كان عصر التنوير ينكر الماضى ويهتم بالمستقبل ،فإن الرومانسية تهتم بالماضى وتحتفى به .

(٣) إذا كان عصر التنوير يعتز بالقدماء ويحتفى بهم ،فإن الرومانسية توحد نفسها مع " البرابرة " و" الهمج " !

(٤) إذا كان عصر التنوير يفاخر باعتماده على العقل ، فإن الرومانسية تشدد بكل ما اوتيت من قوة على العاطفة والانفعالات الطاغية passions وما يوحى به القلب .

(٥) إذا كان عصر التنوير يحتفى بالإنسانية وبوجهة النظر العالمية ، فإن الرومانسية تود لو عبدت الفرد ، وأقامت شعائر للعبقرى (ويعتقد معظمهم ، بالطبع ، أنهم عباقرة !) والمثل العليا للبطل والمُخلّص .

(٦) عصر التنوير ينذر الفرد والتقاليد المحلية باسم " المبادئ الكلية " فإن الرومانسية تحتفى بالمحلى ، وبماهو نابض بالحياة ،وغنى بالألوان . واذا كانت هذه نظرة ضيقة فى مقابل النظرة الواسعة العالية لعصر التنوير ، فإن الرومانسية لا تكتفى بالالتجاء إلى نظرة كونية بل إلى اللامتناهى .

(٧) وإذا كان عصر التنوير هو أساساً حركة سياسية ، فإن الرومانسية ترفض السياسة تماما ، تقريبا ، وتحتفى بدلا منها بالفضائل اللامتناهية الداخلية ، للدين ، والأخلاق والابداع الجمالى (1) .

---

(١) Robert solomon : op. cit p. 150 .

فالرومانسية كانت تستهدف أساساً البحث عن الحقيقة الروحية الكامنة خلف الظواهر ، والوصول إلى " عالم الحقيقة " الذى أشار إليه كانط وقال أنه عالم الأزل الذى يختلف اختلافا تاما عن عالم الظواهر الذى يدرسه العلم : عالم الزمان والمكان . فهذا العالم الازلى القابع خلف الظواهر المحسوسة لا يفيدنا العلم ولا العقل فى الوصول إليه ، بل أن الاشراق الروحى ، فيما يقول نوفاليس Novalis هو الذى يقودنا إليه ، وعواطفنا المهمة هى دليلنا الوحيد نحو هذا العالم (1) وكل شئ يوحى به ويحمل على الاعتماد أن وراء العالم الظاهرى عالم غيب وأن وراء هذا العالم ارادة يقول فيكتورهوجو (١٨٠٢ –١٨٨٥) " التامل يوحى الينا باللانهاية ، والتفكير يوحى إلينا بالأبدية . واللانهاية والأبدية صفتان من صفات الله . ولكى نرى الله فى صفته الأولى علينا أن ننظر فى الخليقة . ولكى نراه فى صفته الثانية فإن علينا أن ننظر فى ذات أنفسنا " (2) ومن الرومانسيين من يضفى على المناظر الطبيعية مظاهر إلهية وبزعم أنه يرى الله فى الأشجار ، والرياح ، والصخور ، والأزهار ، والنبات والأمواج – وينتهى من ذلك إلى أن الطبيعة هى الصورة المحسوسة للالوهية ومن هؤلاء : بيرون ، وشللى (3)

---

(١) د . محمد غنيمى هلال " الرومانتيكية " ص ١٢٠ .

(٢) د . محمد غنيمى هلال " الرومانتيكية " ص ١٢٠

(٣) المرجع السابق ص ١٤١ – وقارن الصيحة التى يذكرها هيجل فى " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٣٥ من ترجمتنا العربية : " تأمل الطبيعة ، وسوف تقودك هذه الطبيعة إلى الله ، وسوف تجد غاية نهائية مطلقة !" وهو يرى أننا نتقدم فى سيرنا نحو الله ذاته من خلال شئ آخر (هو الطبيعة) وبهذه الطريقة يكون الله – مع أنه نتيجة – الأساس المطلق للخطوة الأولى ذاتها (نفس الصفحة) ولاحظ كيف انشطر العالم إلى عالم الظاهر وعالم الحقيقة وتلك هى قسمة كانط !

ويعرض علينا " ستيس " نماذج من غوص الرومانسيين تحت سطح الظواهر البادية بحثا عن الحقيقة الأزلية التى لا يستطيع العلم أن يكشف عنها:

(أ) فوليم وردزورث (١٧٧٠ –١٨٥٠) وهو من أعظم الشعراء الرومانسيين الانجليز يتحدث عن رجل بسيط مسكين هو " بطرس بل " يفتقر إلى الرؤية العميقة للأشياء :

" زهرة الربيع على حافة النهر "

" شئ أصفر اللون بالنسبة له "

" ولا شئ أكثر من ذلك .! "

ويتساءل " ستيس " وماذا فى زهرة الربيع أكثر من لونها الأصفر؟ ما هو الشئ الاكر من ذلك " الذى يراه الشاعر وغاب عن " بطرس بل " ؟ لا شك أن عالم النبات يستطيع أن يخبرنا بأشياء كثيرة عن خلايا الزهرة ووظائفها " ولا شئ أكثر من ذلك "!

لكن ما أدركه الشاعر هو جمال الزهرة الذى لا يستطيع العالم أن يقول عنه شيئاً ، والذى فشل " بطرس بل " أيضا فى ادراكه ، وهو ما يبحث عنه " ورد زورث " وغيره من الشعراء الرومانسيين بصفة مستمرة ، فالجمال عندهم هو الاشعاعات التى تنبعث من الحقيقة الروحية الكامنة خلف الغلاف المعتم للمادة . لقد كانت الطبيعة عند مفكرى القرن الثامن عشر هى " العقل " ، أما عند " ورد زورث " فقد أصبحت الطبيعة هى أم الإنسان ، ومصدر الصحة البدنية والحكمة الخلقية (١)

D.C.Somervell: English Thought in the Nineteenth Century p. 161 . (١)

ويقول " ورد زورث " الشئ نفسه عن " غروب الشمس " الذى لا يعنى عند العلماء سوى دوران مجموعة من الذرات وتفاعل للذبذبات ، أما عنده فهو مسكن الروح ومستقرها . والشاعر فى هذه الحالة لا ينكر " النظرة العلمية " التى تقول أن هذا الغروب هو تهيج متقد للجزئيات ، لكنه ببساطة تجاهلها لأنها لا تناسبه . ومعنى ذلك أنه يُسلم أن العلم هو الحقيقة كلها ، عن عالم الزمان والمكان ، فى حين أن الدين هو ذلك العالم الآخر ، عالم الروح الكامن خلفه . كما يتحدث عن " النور الذى لم يكن أبداً فوق النهر أوعلى اليابسة ...! ومن الواضح أنه هذا النهر وتلك اليابسة هما ترجمة الشاعر لما يسميه الفيلسوف عالم الزمان والمكان الذى هو أيضا العالم الذى يدرسه العلم . والنور لا يوجد فيه ، ومع ذلك فهو بالقطع عند " ورد زورث " حيقة أعظم من أى شئ آخر فى عالم الزمان والمكان . وهو لا يوجد فى عالم الظاهر ، بل فى عالم الحقيقة الذى يكمن خلفه . والعلاقة بين المثالية الفلسفية بمصطلحاتها الفنية والشعر الرومانسى فى القرن التاسع عشر ، أوضح مثال على طبيعة الفلسفة .. فالفلسفة تعبر بمصطلحات عن الأفكار نفسها التى تظهر فى كل مجال آخر لا سيما فى الفن والشعر ، بمصطلحات عقلية مجردة فى الوقت الذى تظهر فيه هذه الأفكار فى مجال الأدب فى صورة لغة مجازية ومشاعر عينية . ويوضح التسلسل الزمنى للأحداث فى الفلسفة فى القرن التاسع عشر ،ولشعر القرن التاسع عشر ، هذه الفكرة على نحو صارخ : فهناك تياران يسيران متوازيين فى الزمان : التيار الفلسفى ، والتيار الشعرى ، وكل منهما يعلم الناس بطريقته الخاصة النظرة نفسها إلى العالم . ويبدأ التيار الفلسفى من كانط فى أواخر القرن الثامن عشر ، مارا بالمثاليين الألمان : فشته ، وشلنج ، وهيجل ، وصولا إلى الهيجلية

الجديدة وفلاسفة المثالية المطلقة فى انجلترا وأمريكا : برادلى ، وبوزنكت ، ورويس الذين ازدهروا جميعاً فى العقد الاخير من القرن التاسع عشر ([1])

(ب) ويتحدث " شللى " (١٧٩٢ –١٨٢٢) أحد كبار شعراء الروماسية فى انجلترا عن "القبة الزجاجية " متعددة الألوان وهى عالم الظاهر ، عالم الزمان والمكان ، وعن " البهاء الأبيض للأزل " وهو عالم الحقيقة الذى يقبع خلف عالم الظاهر ويشع مَن خلاله . غير أن المرء لا بد أن يلاحظ اختلاف الشاعر – وغيره من شعراء الرومانسية – مع كانط الذى يذهب إلى أن عالم الحقيقة لا يمكن لنا معرفته فهو يفشل فى ان يشع من خلال الظاهر حتى يستطيع الذهن البشرى ادراكه ، أما الشعراء الرومانسيون من أمثال " ورد زورث " و " نوفاليس " و " شللى " وغيرهم فهم يذهبون مثل " هيجل " و" الهيجلية الجديدة " وفلاسفة المثالية المطلقة إلى أن الذهن أو الروح البشرى قادر على ادراك الروح المطلق الذى يشع من خلال عالم الظاهر .

(جـ) ويتحدث لورد تنسون A.Tennyson (١٨٠٩ –١٨٩٢) عن زهرة فى الحائط المتصدع " أمسكتُ بها من الجذور فى يدى ، زهرة صغيرة – لكن لو استطعت أن أفهم ما أنت ، ما الجذر ، والساق وكل شئ ، لعرفت الله ، وعرفت الإنسان .." والشئ الأكثر " الذى سبق أن تحدث عنه " ورد زورث " يطلق عليه هنا ببساطة اسم : الله . وكما تقول القصيدة : لوأننى عرفُت كل شئ عن الزهرة ، فلابد لى أن أعرف الله . وهذا ما لا يمكن أن تجده فى أى كتاب مدرسى عن النبات فليس ثمة معرفة علمية عن الزهرة ، حتى لو أنها ارتفعت إلى مستوى المعرفة الكلية الشاملة ، يمكن أن تعثر فيها على الله . ومعنى ذلك أن عالم العلم لن يكشف عن وجود الله لا فى أضال الأجزاء ولا فى أعظمها .

---

(١) ولتر ستيس " الدين والعقل الحديث " ص ٢٣١ وما بعدها .

لكن هناك عالما آخر هو عالم الفكر الذى ينفذ فيه حدس الشاعر ليصل منه إلى الله .

وفى قصيدته الشهيرة " فى الذكرى " التى كتبها " تنسون " رثاء لصديقه " آرثر هالام " يسترسل الشاعر فى حلم من أحلام اليقظة متشائلا عن خلود الروح ، وما تطرحه مزاعم العلم على هذا الأمل من شكوك : " كيف تسمح الطبيعة بمثل هذه الأحلام الشريرة ؟ هل الله والطبيعة فى عراك ونزال ؟ كيف تكون الطبيعة حذرة فى كل شئ ثم غير مبالية بالنسبة لحياة الفرد .. اننى أسير على سلم المعبد فى هذا العالم العظيم بخطى ثابتة . لكى أصل إلى الله من خلال الظلام الحالك ، وأتحسس بيد الإيمان كل شئ ، حتى أصل إلى ما أشعر أنه إله كل شئ – والقصيدة صرخة حقيقية من القلب يطلقها أبناء الجيل الفكتورى (1) .

ولما كانت الرومانسية تستخف بالعقل وقوانينه ، وتحتمى بالعاطفة ، وتسلم قيادتها إلى القلب الذى هو منهج الالهام . فقد كان عليها أن تتخلى عن اهم قوانين العقل الجامد : قانون التناقض ومن هنا كانت الرومانسية تمهيداً قويا للهيجلية ، ويجوز لنا أن نقول أن العنصر الرومانسى جزء لا يتجزأ من نسيج الهيجلية تخفف به من صرامة العقل الأرسطى ، ولهذا فقد مهدً شعراء " العاصفة والاندفاع " فى ألمانيا للهيجلية الأم ، وعلى رأسهم " جوته" نفسه الذى كان صديقا شخصيا لهيجل والذى مهّد الأرض أمام الهيجلية ، وهو نفسه لم يكن يكترث بالتناقض يقول فى احدى حكمه : " اننى اعتقد فى الله ، وهذا قول حسن جدير بالتقدير ، فإن أدراك الله كما يكشف عن ذاته هو النعمة الوحيدة الحقة التى يكن أن تتحقق على الأرض – ومع ذلك فقد كان " جوته " يسمى

---

(١) D.C.somervell: op. cit. p. 162 .

نفسه أحيانا " الوثنى مع سبق الاصرار !" ولم يكن يمانع أبداً أن يصف نفسه بأنه يؤمن فى وقت واحد بوحدة الوجود ، وتعدد الآلهة ، وبالتوحيد . يقول : " بوصفى من الطبيعيين ، فاننى من أتباع مذهب وحدة الوجود ، وبوصفى فنانا فأنا من أتباع تعدد الآلهة ، وأنا من الموحدين من الناحية الأخلاقية " وبنفس الطريقة لم يكن كارليل شأنه شأن الرومانسيين جميعا لا يأبه أن يقع فى التناقض (1) . ولقد لخص هذا الموقف الرومانسى الشاعر الأمريكى رالف والدوامرسون R.w. Emerson (١٨٠٣ –١٨٨٢) الذى كان صديقاً لكارليل عندما قيل له : " لقد تناقضت " فأجاب " نعم ! لقد تناقضت ، وماذا فى ذلك ؟ !

ولما كانت الرومانسية هى التى أعدت الأرض أمام الهيجلية الجديدة فى انجلترا فسوف نقف قليلا عند مجموعة من الشعراء كانوا يلتقون أو يعيشون فترات متقطعة فى منطقة البحيرات ، فأطلق عليهم اسم " شعراء البحيرة " .

---

(١) A.L.Le Queane : Carlyle,Oxford University , press, 1982, p..33.

رابعا : شعراء البحيرة :

الفترة القصيرة التى بدأت عام ١٧٩٨ ينشر " الحكايات الغنائية المنظومة " للشاعرين الرومانسيين " وليم ورد زورث " (١٧٧٠ –١٨٥٠) W.Wordsworth و " صامويل كوليردج (١٧٧٢ –١٨١٤) – وانتهت بموت مجموعة كبيرة من الشعراء فى تتابع غريب " جون كيتس (١٧٩٥ –١٨٢١) John Keats، وبيرسى شللى (١٧٩٢ –١٨٢٢) ، ولورديبيرون (١٧٨٨ –١٨٢٤) lord Byron هى فترة قصيرة لكنها أنتجت من الشعر الغنائى الرائع ، ومن تأملات الشعراء واكثر مما أنتجته أيه فترة مساوية لها فى تاريخ الآدب الانجليزى . وليس موضوع هذا البحث الشعر، والشعر فقط ، ثم أننا ليس لدينا ما نقوله عن أحد هؤلاء الشعراء وهو " جون كيتس " لأن مطلب " كيتس " كان الجمال فى ذاته ولذاته ولم يهتم شعره بالفكر أو الرأى . لكن ثلاثة منهم هم " ورد زورث " و " شللى " و "بيرون " كانت لهم رسالة يريدون لها أن تصل إلى العالم ، رغم أن هناك بالطبع شيئا أكثر من ذلك مادامت الرسالة شعراً أما كوليردج فقد أودع رسالة صغيرة فى شعره ، ذلك أنه بعد أن توقف عن أن يكون شاعرا تحول الى واعظ ونبى ، وكان لمضمون وعظه صفة المثالية والحلم فى آن معا ، فتلك هى المهمة الوحيدة التى على الشاعر انجازها وقد يكون من المناسب أن نضيف شاعراً آخر ، لم يكن شاعراً عظيما ، هورورت ساذى .. Robert southey (١٧٧٤ –١٨٤٣) فقد كان لديه هو الآخر شيئا يريد أن يقوله ، وربما كان من الخير أن يقوله نثراً (1) .

هؤلاء الشعراء جميعاً مع شعراء آخرين وكُتاب نثر انجليز وفرنسيين ، وألمان وايطاليين – دع عنك الفنانين والمهندسين والموسيقين – قد تجمعوا معا

---

(١) D.C.Somervell : op. cit p. 60.

فى تراث من النقد على أنهم الممثلون للحركة الرومانسية التى قيل عنها الشئ الكثير مما يجعل المرء يتردد أن يضيف فقرة واحدة إلى ذلك الكم الهائل الذى كُتِبَ فى الموضوع ورغم ذلك فمن الضرورى أن نفعل .

وفى اعتقادى أن الدافع الأساسى للحركة الرومانسية يمكن أن يوجدَ فى عبارة بسيطة جدا تلبية نداء الطبيعة " أو كما نقول أحياناً أن تكون قريبا من الطبيعة لقد استقر فى العصور الحديثة تحقيق القانون والنظام ، والقانون والنظام حتى لو نظما على نحو مثالى (الأمر الذى لم يحدث أبداً) فانهما يفرضان قيوداً مملة مضجرة على الدوافع التلقائية للفرد . وفضلا عن ذلك فاننا نُسلم تسليما أعمى بكل ما أنجزه أسلافنا . وتجاهل الاصلاحات العظيمة التى أدخلها تراث الاسلاف على ما كان قائما قبله من تراث . ([1])

كان جان جاك روسو J.J.Rousseau (١٧١٢ –١٧٧٨) أول نبى عظيم للحركة الرومانسية ،كما كانت كتبه التى كُتبت فى منتصف القرن الثامن عشر ، تقارن باستمرار بين " الحضارة " من ناحية " والطبيعة " من ناحية أخرى ، مفضلة الثانية كما كان روسو شديدَ الولع بجمال الطبيعة لا فقط بما فيها من مناظر خلابة ، بل أيضاً " الطبيعة " التى عرضها فى بحوثه السياسية هى نوع من جنة عدن ، لقد ضل عنها الانسان ، خطأ ، وعليه الآن أن يبذل كل ما يستطيع من جهد للعودة اليها والسبب الذى جعل الثورة الفرنسية لم تكن مجرد زوبعة فى " فنجان شاى فرنسى " هو أنها كانت عرضا للمصطلحات السياسية للحركة الرومانسية وسعيا ، وراء شئ غامض أسمه " الحقوق الطبيعية للبشر " التى اغتصبها منه بعض المحتالين عندما أوقعوه فى حبائل ما يسمى بالحضارة. وبالطبع لم يكن روسو – أو تلامذته – يود العود بالانسان إلى حالة الهمجية

---

(١) D.C.Somervell : English Thought in the Nineteenth century p. 60 .

والتوحش ، لقد أرادوا ، كما يقال أحياناً أن يأكلوا الفطيرة ويحافظوا عليها . ولو أن روسو كان قد رأى نتيجة الثورة الفرنسية لأدانها يقيناً . والواقع أن الحركة الرومانسية كانت مضطرة أن تفقد مثلها الاعلى فى السياسة بالغا ما بلغت قيمة نتائجها السياسية . ومن ثم فقد انتقلت إلى الشعر والفن ، والموسيقى والهبت الاحلام الجموحة لــ " شللى " وجوزيف ترنر J.Thurner (١٧٧٥ – ١٨٥١) الرسام الانجليزى الذى حملت آثاره طابعا رومانسيا واضحا والأعمال المتأخرة الرائعة لبتهوفن(١)

ولد " ورد زورث " كبير شعراء الحركة الرومانسية ، ونشأ وتربى فى منطقة البحيرات أكثر مناطق انجلترا جمالا وشاعرية ، كما أن جمالها لم يتلفه سواح الاجازات . فى تلك الأيام المبكرة كما يقول :

" كانت تأسرنى أصوات الشلالات كالانفعالات الطاغية "
والصخور العالية ، والجمال والغابة المظلمة العميقة .
شهوة ، وشعوراً ، وحباً
ولم أكن بعد ذلك بحاجة إلى سحر أبعد "

سافر إلى فرنسا عام ١٧٩١ ليتعلم الفرنسية ، فأسكرته الثورة الفرنسية ، والضغط المالى وحده هو الذى منعه أن يُلقى بنفسه فى أحضان حزب الجيروند فعاد إلى انجلترا ومجرى الثورة الآخر يصل إلى قمته فى طغيان نابليون العسكرى العدوانى الذى خيب آماله . لقد عبد " ورد زورث " الطبيعة ، كمصدر لكل ألوان السكر الحى ، كما عبدها كرمز للثورة السياسية ، لم تكن الأولى كافية ، أما الثانية فكانت خطأ فادحا . فالطبيعة لا هى كتاب صور ، ولا هى لعبة سياسية . انها أم الانسان ومسكنه الحق . أنها حوله وداخله وسر الحياة آن

---

(١) Ibid , p. 61 .

تعيش على وفاق مع الطبيعة ، فالانسان يستطيع عن طريق الطبيعة وحدها أن يربح نفسه .

وعندما وصل " ورد زورث " إلى هذه المرحلة الثالثة فى تطوره بدأ يكتب شعرا عظيما . هناك خطر المفارقة والخُلف فى المقارنة بين " ورد زورث " وبين " وليم كوبت " W.Cobbett(١٧٦٢ –١٨٣٥) الصحفى والسياسى البريطانى ، ومقارنة هدوء الشعراء العظام بضجيج مشاكسى الصحافة . غير أن فلسفة " ورد زورث " فى هذه اللحظة هى المرادف الروحى للكوبتية Cobbettism فكوبت يقف فى صف الريف ضد المدينة ، لأنها الأساس السليم والصحى للحياة اليومية ، أما ورد زورث فهو يقف إلى جانب الريف ضد المدينة لأن الله هو الذى صنع الريف ، أما الانسان فهو الذى صنع المدينة . صحيح أن ريف " كوبت " هو الأرض الزراعية أما ريف " ورد زورث " فهو القفار الواسعة والجبال والهضاب . لكنهما مما لا يتعاطفان مع "تقدم " الصناعة الجديدة . لقد قدم " لسلى ستيفن Leslie Stephen(١٨٣٢ –١٩٠٤) تفسيرا بارعا لواقعة " حب المناظر الجليلة " فذهب إلى أنه لا بد أن يرتبط باقتناع عميق بأن كل شئ مضطرب ومشوش ، وقبل كل شئ فإنه لا يدهشنا أن أولئك الذين سئموا من الانسان على نحو ما هو عليه ينبغى أن يحبوا المناطق التى يبدو فيها الانسان ضئيلا بل أضأل ما يكون . ولهذا فإنه عندما أراد " سويفت أن يعبر عن " احتقاره للجنس البشرى بين كيف تظهر انفعالاتنا الطاغية عبثا محالا أمام مخلوق ارتفاعه ست بوصات : وأن الجبال تجعلنا جميعا ليلليبوت Lilliptians (١)

---

(١) لسلى ستفن ساعات فى المكتبة " مجلد ٢ ص ٢٢١ .وليلليبوت قوم من الأقزام لا يزيد طول الواحد منهم عن ١٥ سنتمترا التقى بهم جليفر فى أولى رحلاته الأربع التى كتبها الأديب الإنجليزى سويفت .

لقد عبَّر " ورد زورث "عن حب الطبيعة – حب الوطن – حب الريف ، فضرب أمثلة لأنبل تعبير شعرى عن الوطنية الانجليزية . وذلك فى سلسلة من القصائد السياسية التى بدأت عام ١٨٠٢ فى احياء واع لتراث " ملتون " ، وأكد المعنى الأخلاقى للقومية على أنها العيش على وفاق مع الطبيعة .

عاش " ورد زورث " حتى سن متقدمة ، وعندما مات فى منتصف القرن التاسع عشر عاشت عبقريته بعده طويلا . ولقد كان من طبيعة عبقريته أن يصير محافظا أكثر فأكثر كلما تقدمت به السن فانتهى إلى سلب فحسب ، فأخذ ينعى " قائمة الاصلاح النيابى " مثله مثل سكوت Scott. وراح تشكك ، كأحد المتطرفين من حزب الثورى إذا كان التعليم العام سوف يكون له من الاضرار أكثر مما له من المنافع : " أيكون مفيداً من وجهة نظر عامة أن يتعلم الطفل مالا يعرفه والداه ؟ " لقد كان من أولئك الاشخاص كما قال وليم هازلتW.Hazlitt (١٧٧٨ –١٨٣٠) الذين فقدوا الطريق إلى اليوتوبيا Utopia ، ثم وجدها مصادفة فى عشق الطبيعة ، ولما كان قد بشرابان نضجه وعبقريته بالهوية الفعلية بين الله والطبيعة فقد انسحب داخل حصن كنيسة انجلترا وخصص لها مجموعة كبيرة من القصائد الكنسية .

لكن " ورد زورث " الذى بقى تأثيره لأكثر من قرن هو ورد زورث فى ريعان الشباب ، وهو أثر يصعب جداً تلخيصه فى كلمات قلائل . لقد كان الشاعر الانجليزى المفضل عند أكثر الشخصيات الانجليزية فى المائة عام الأخيرة من " متى آرنولد " حتى لورد جراى . لقد أعطى لا فقط الانطباع الأول بل الأعمق القائل بأن الحب الصحى المفيد للريف هو الذى ينمو بداخلنا أكثر وأكثر كلما أصبحت الحياة أشد خصوبة . لقد لاحظ أحد النقاد الفرنسيين الأثر المتغلغل " للهواء الطلق " فى الشعر الانجليزى الحديث . وأشار إلى أن كثيراً

من المشاهد العظيمة فى روايات العصر الفيكتورى الكلاسيكية ، قدمت للجمهور فى الهواء الطلق وهو لا يجد شيئا يوازى ذلك فى أدب بلاده ([1])

أما صموئيل كوليردج ([2])وابن أحد الموظفين فى " ديفونشير " لكنه تعلّم فى مشتشفى المسيح فى لندن ، وكان طوال حياته مالم يكنه " ورد زورث " رجل كتب لقد تعلم ورد زورث الحكمة من الجبال ، أما كوليردج فقد اخذها من المكتبات وهو يصنف عادة مع ورد زورث على أنه من " شعراء البحيرة " وإن لم يعش سوى فترة قصيرة فى أرض البحيرات ولم يكتب هناك شيئا يذكر . لقد تلونت رجولته المبكرة بفرشاة الثورة حتى أنه خطط مع شقيق زوجته " ساذى " لانشاء مجتمع مثالى فى الولايات المتحدة . وليس ثمة حاجة إلى القول بانه لا شئ يعادل تطلعاته الصادقة .

زار المانيا فى ١٧٩٨ ليرتوى من الفلسفة الالمانية الجديدة فكان من أوائل الذين قد مدّوا تصورات هذه الفلسفة إلى انجلترا وكان الميشر بتكوين المدرسة المثالية الفلسفية التى سوف نلتقى بها ابتداء من الباب الثالث . لقد كان أوران نضج عبقريته الشعرية عميقاً ، لكنه للأسف قصيراً وانتهى مبكراً ، وتنتمى قصائده لمنطقة الخيال الخالص غير المقيد .. وفى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر أصبح مدمنا للأفيون وسقط فى حال من البؤس وكان يشرف عليه دكتور" جلمان " الذى عاش معه من ١٨١٧ فصاعداً حتى وفاته عام ١٨٣٤ . ولم يعد فى أيامه الاخيرة شاعرا بل حكيما محاطا بمجموعة من التلاميذ المتحمسين المشغوفين باكتشاف أسرار فلسفته غير المتماسكة .

---

(١) C.D.Somervell : Ibid, p. 61 . .

(٢) سوف نتحدث عن فلسفة كوليردج بعد قليل ونحن هنا نعرض له كأحد رواد الرومانسية

كتب كارليل سيرة حياة لأحد تلاميذه " جون سترلنج " وهى تحتوى فى فصل لا يستطيع من كتبوا عن كولبردج مقاومة الاقتباس منه .

" كان كوليردج فى تلك الأيام يجلس على حافة تل " هيجهيت " المنحدر وينظر إلى لندن متاملاً دخانها المضطرب ، كالحكيم الذى هرب من معركة الحياة التافهة وانجذب نحو أفكار عدد من الآرواوح الشجاعة ، إن الرجل الجليل وحده فى تلك الأيام السوداء أنقذ عرشه ، عرش الرجولة الروحى . وهرب من المذاهب المادية السوداء والطوفان الثورى ، وبقى مع " الله والحرية والخلود " ملكاً على كل البشر .

ولا يمكن لشئ أن يتدفق غزيراً مثل حديثه .. ومضمون حديثه رثاء على الوضع المتردى للعالم الذى غاص إلى الحضيض عندما استسلم للالحاد والمذهب المادى ، وامتلأ بالمعتقدات الخسيسة الخاطئة . والحل فى رأيه احياء الكنائس الانجليزية الميتة ، لا بد للكنيسة الانجليزية التى ماتت أن تستعيد الحياة من جديد . ولم لا ؟ الواقع انها لم تمت وانما روحها نائمة فحسب .إن الفلسفة الالحادية صحيحة من جانبها لكنك لو أيقظت الكنيسة لماتت هذه الفلسفة من الجوع ، لكن كيف ، لكن كيف ؟ يجيب " كوليردج " بالانتباه إلى " عقل " الانسان وبتقيد " الفهم " فى سلاسل . ان كل شئ يعتمد على التفرقة بين " العقل Vernunftوالفهم Verstandعند الالمان لو أنك فهمت ذلك جيداً .." وهى تفرقة هامة سوف نعرض لها بعد قليل .

كانت هذه سخرية وتهكما كما هى عادة كوليردج ، ورغم ذلك فإن نظرية كوليردج عن الكنيسة رغم روعتها فى الصورة التى صاغها فيها ، كان لها مغزى حقيقى ، وتأثير حقيقى على فكر الجيل التالى . لقد رأى أن الكنيسة القومية قد انحرفت عن وظيفتها الأصلية . ولا بد أن تعود إلى أنشطتها الرفيعة التى ضاقت منذ عصر الاصلاح الدينى .

وكان " كوليردج " يرد على الاعتراضات التى وجهها النقاد المعارضين للمسيحية من إتباع " ڤولتير " والذين ذهبوا إلى أن تعاليم الدين قد أصبحت لا تصدى ، فقال " كوليردج " إن ما يبدو أنه غير معقول ولا يصدق امام الفهم المحض سوف يكون له ما يبرره أما " العقل " ولقد بدت هذه المصطلحات حجر عثرة أمام " كارليل " غير أن كوليردج يقول انا اعنى بالعقل " شيئاً قريباً جداً مما نسميه بالحد من " الايمان ، أما " الفهم " فانا أعنى به ما نسميه " بالعقل " Reason إنه لمألوف جداً بالنسبة لأى شخص يفكر فى الموضوع أن القضايا الأساسية فى الدين : وجود الله مثلا ، ليست قابلة للبرهان على نحو ما يفهم البرهان فى العلم . وعلى الرغم من أن كثيرا من العقلاء والحكماء لا يزالون يعتقدون أن الله موجود ولا بد ان يقولوا ان اقتناعهم ، بوجوده يزداد ثباتا وقوة أكثر مما يمكن أن يفعله البرهان " العقلى " ان قوة الدين لا تقوم على مبررات عقلية بل على مبررات تفوق العقل . وفى حديثه نبرة كانطية لا تخفى على نحو ما سنعرف بعد قليل .

لقد ادعى " كوليردج " انه مسيحى ، وقد كان كذلك ، وان كان كثير من معاصريه يرفضون هذه الدعوى لأن آراءه كانت لبيرالية خطرة . فقد كان فيما يبدو أول من استخدم كلمة Bibiolat أى المغالاة فى اجلال الكتاب المقدس يشير بها إلى الاعتقاد الخرافى فى عصمة الكتاب المقدس . وهى فى نظرة الد أعداء الديانة المسيحية . والواقع أن مدرسة " الكنيسة الرحبة " كلها التى جاءت فى الجيل التالى وكان بنيامين جويت أحد آسلافها قد تأثرت تأثيراً قوياً بكوليردج .

بعد موته بسنوات قليلة كتب عنه " جون ستوات مل " كلمة تقدير هامة وجعله يتفق مع مدرسة بنتام الالحادية التى تقول ان العقل وحدة يكفى . ومع ذلك فقد ذهب مل عندما نضج إلى أن مذهب بنتام رغم صدقه ، فإنه فلسفة

للحياة غير مكتملة تماما . ولقد تحدث عن بنتام وكوليردج كما كانا " العقول البذرية " للعصر . ورغم أنه كان يقول عن نفسه أنه من أتباع بنتام فإن كوليردج رغم غموضه وصل إلى جانب من الحقيقة اكثر عمقاً من العرض العقلى لنظرية " أعظم قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس " التى نادى بها مذهب المنفعة العامة .

كان " روبرت ساذى " الصديق الحميم لـ" ورد زورث " و " كوليردج " وكان ، على خلافهما ، رجلا عاديا إلى حد ما ، رجل أدب قدير وموهوب يتمتع بجميع الفضائل المألوفة ، ومؤلف لعدد من القصائد الطويلة ، لكنه بالقطع ، دونهما قدرة ونبوغا ، ومهما يكن من امر منزلته إلى زميليه ففى شعره أجزاء بلغت من الروعة حداً يدعو إلى الاعجاب ، وقد كان لشعره اثر غير قليل فى عصره ، وهو يمثل رومانسية ذلك العصر تمثيلا صادقاً .

وليس ثمة ما يدعو إلى الاسترسال فى الحديث عن الشعراء الرومانسيين الانجليزى الذين عبروا فى شعرهم عن عواطفهم الجياشة كرد فعل لعصر التنوير بجفافه العقلى من ناحية وكتمهيد للهيجلية الانجليزية التى حاولت حل الصراع الذى خلفته الثورة العلمية بين " العلم والايمان " بين المبادئ الآلهية النابعة من الروح العلمى ، والنظرة الدينية الغريزية للعالم التى لا يمكن انتزاعها من النفس البشرية .

بقى أن نشير ، فى عبارة موجزة ، إلى اثنين من الأدباء كانت لهم فلسفتهم الخاصة التى أثرت على نحو مباشر فى تمهيد التربة الانجليزية لظهور الفلسفة المثالية والانحراف بالتيار الانجليزى التجريبى التقليدى نحو الفكر الألمانى بصفة عامة . أما الأول فهو توماس كارليل ، والثانى هو صامويل كوليردج الذى سبق أن تحدثنا عنه من قبل كأحد طلائع الرومانسية فى الشعر .

خامسا : أدباء فلاسفة :

(١) توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) :

من الأمور التى تجدر ملاحظتها ان الشعر والأدب بوجه عام قد هيأ الجو الذهنى فى انجلترا ابان العصر الفيكتورى لتلقى نظرة مثالية عن العالم وكان من أهم العوامل التى ساعدت على البدء فى الحركة الفلسفية على التخصيص ، ذلك العمل التمهيدى الذى قام به فى النصف الأول من القرن التاسع عشر أدباء فلاسفة خارج الاوساط الفلسفية المحترفة ، وكانت الرومانسية كما ذكرنا عاملا هاما فى ظهور تلك النظرة الجديدة الى العالم ، والموقف الجديد الذى حل محل صور التفكير العتيقة المورثة من عصر التنوير .

كان " كارليل " أعظم أنبياء العصر الفيكتورى ، فقد أصاب أسلوبه القوى وخياله الجامح الشباب المثقف بالدوار فى ثلاثينات القرن الماضى ، وما أن حل العقد الرابع حتى كانت أفكاره الثورية ونقده الاجتماعى قد لفتت إليه أنظار كبار المفكرين من هذا الجيل ، فشهد له : ديكنز (١٨١٢ -١٨٢٠) وبراونج (١٨١٢ -١٨٨٩) وتنسون (١٨٠٩ -١٨٩٢) الذين اسرتهم جميعاً سيطرته النبوية . فقد وجه سهام نقده إلى الحياة الثقافية فى انجلترا : الديمقراطية ، وتشريعات بنتام ، والبروتستانتية ، وحركة اكسفورد ، والكاثوليكية الجديدة . يقول عن الجرى وراء الثروة " أنها انجيل الشيطان الجشع " أما علم الاقتصاد السياسى فهو العلم الكئيب الموحش المقبض للنفس ، ومجلس العموم هو " محل كلام " لا يصلح للحكم . أما الديمقراطية فهى خُلف محال فى مجتمع " أغلبه من الحمقى ! والزنوج أفضل فى عبوديتهم من الاحرار. أما التقوى البروتستانتية فهى تستر نفسها " بملابس عبودية قديمة " من

لأفضل طرحها كما تطرح الأسمال البالية . ويقول عن نظرية التطور " أما الفكرة التي تقول ان البشر قد تطوروا من القردة، فإن القردة وحدها هى التى تسمح بمثل هذا التفكير ".

لقد كان " كارليل " نبيا وواعظاً ، كما كان مفكراً قلقاً متمرداً حاد الانفعال ، فإذا بلغ الحقيقة فإنه يبلغها بنبضات قلبه ،بالغريزة لا بالحجة العقلية ، لقد كان أديباً عظيما لأنه كان يملك شخصية حيوية نشطة ، يعرض آراء بطريقة فذة وبأسلوب غريب .

ولد لأب بناء ماهر ، وكان أكبر اخواته التسعة ، أرسله أبوه إلى مدرسة القرية ثم المدرسة الثانوية ولما كان الفتى ذا نبوغ ظاهر فقد قرر والده أن يبعث به إلى جامعة " ادنبره " ليتلقى تعليه العالى فى الدين اعداداً له ليكون فيما بعد قسيسا .

وكان يشتغل ليكسب قوته ابان دراسته الجامعية . فأخذ كارليل يشتغل بالتدريس بعض الوقت ، ثم ما لبث أن تبين فى نفسه نفوراً شديداً من الموضوعات التى يدرسها ، فانحرف عن ذلك الطريق ليكتب مقالا هنا ومقالا هناك ، ثم ليدرس اللغة الألمانية ، وفى هذه الدراسة كانت ولادته الأدبية ، فقد انفتحت له آفاق واسعة حين قرأ " جوته " فعرف كيف يصوغ انجليزيته صياغة ألمانية ، ثم كيف يفكر .

وعلى الرغم من أن " كارليل " فقد ايمانه بالعقيدة المسيحية فى فترة مبكرة من حياته ، فإنه لم يكف أبداً عن أن يكون " بيوريتانيا " فى جوهره ، بيورتانى بلا عقيدة ! لم يفقد أبداً احتقار " البيوزتانى " لـــ " دار الغرور " ومعاييرها ومقاييسها وعاداتها . ولم يتوقف قط عن اليقين بأن القيم الأخلاقية

هى وحدها القيم الحقة ، وأن الأخلاق هى شئ مختلف أتم الأختلاف عن " المنفعة " أو " السعادة " هى شئ وهبه الله لنا من عالم آخر ، رغم أن الله وعالمه الآخر تغطيهما سحب كثيفة من بلاغة كارليل . والعمل عنده واجب مقدس على الانسان ، واحتمال المكاره فى سبيله فرض واجب . وليست السعادة التى ننشدها جميعا الا شعور الاطمئنان الذى نحسه إذا ما أدينا واجبنا . ان العمل المتقن معناه النظام ، والنظام شئ تمناه كارليل لبلاده ، بل للانسانية جمعاء . متأثراً فى ذلك بما درس من الأدب الألمانى والروح الألمانى

ولقد حظى ذلك الحماس الملتهب للقيم الاخلاقية باحترام جم عند معظم المفكرين والسياسين والأدباء ، بل أن العالم البروتستانتى قَبِلَ كارليل على أنه حليف قوى وتغاضى عن بذاءاته الدينية (1) .

لقد ظهر كارليل فى عصر تفكك عبَّرت عنه فلسفة " هيوم " تعبيرا كاملا عندما فصلت الذات عن الموضوع ، والمثال عن الواقع ، والفرد عن المجتمع ، والمتناهى عن اللامتناهى .. الخ ثم عادت إلى تفكيك الذات نفسها إلى حزمة من الادراكات الحسية كما سبق أن رأينا . ولهذا فقد كانت الحاجة ماسة إلى فكر جديد يعيد توحيد ما قسَّمه العقل ، فى حاجة إلى نبضات القلب التى تعيد بناء الركام المتخلف من عملية التدمير ، ولقد شعر كارليل بهذه الحاجة . وعبَّر عنها بقوة لا مثيل لها . ولقد كان أسلوبه الأدبى قادراً على ذلك ، بل أنه اقتنع أن " كانط " لبى المبدأ الذى نحتاج ، إليه وانْ لم يعرف سوى القليل من مؤلفاته ، وأقل منها عن خلفه هيجل . (2)

---

(١) S.D.C.Somervell : op. cit . p. 147 .

(٢) J.H. Muirhead : The Platonic Tradition ,p. 161 .

والحق أن كارليل كان يحمل تقديراً عالياً للمفكرين والأدباء الألمان ويصفهم بأنهم " الرجال العظام " فما صنعه هؤلاء الرجال ، كان بالنسبة لى أشبه بانبثاق شعاع من النور وسط ظلمة حالكة أحاطت بى وتهدد بابتلاعى ."(1) فاذا سرنا قليلا وجدناه يقرأ عام ١٨٢٦ " نقد العقل الخالص " لكانط ويفهمه " فهما جزئيا " ويضع خطة لتثقيف أبناء بلده " الجهلة " وتنويرهم بالجدارة الحقة لهذا المذهب ،وهو يقتبس رآى فلهلم شليجل فى الفلسفة الكانطية من حيث أثرها المتوقع على الثقافة الأوربية ،فإنها تقف على صعيد واحد مع الاصلاح الدينى"(2)

كان " كارليل " من أولئك المفكرين الذين يؤلمهم إلى أقصى حد أن يفقدوا ايمانهم الدينى ، ولقد وجد بعض العزاء عند فلاسفة الالمان بما لديهم من نظريات عن الظاهر والحقيقة Appearance & Reality فالعالم الخارجى – عالم الظاهر – تعرفه حواسنا وتكشفه علومنا على أنه مجرد " ظاهر " ، أما الحقيقة فهى مقابله غير المرئى . أنها الجانب الالهى منه ، وهذا الجانب يقف من الظاهر ، موقف الروح من الجسد .

وفى أول عمل أصيل لكارليل استخدم أستاذا ألمانيا متخيلاً هو تويفسد روخ Teufesdroch (وهى تعنى حرفيا " روث الشيطان ") لينطق بلسانه وهذا الكتاب الشهير الذى ما زال يقرأ حتى الآن هو " سارتر رزارتوس ... Sartor Resartus (أو الخياط يرفو) عام ١٨٣٣ عارضاً فيه " فلسفة الملابس " وهو مثل " رحلات دجلفر التى كتبت قبله بمائة عام ، هجاء ونقد لكل شئ .

---

(١) Ibid, p. 132 .

(٢) Ibid .

فالملابس فى مظاهرها وأشكالها التى حصر لها ابتداء من ملابس " تتويج الملك حتى أوراق التين هى العرف والتقاليد التى بنيت عليها الحضارة ،فإذا نزعتها فماذا يتبقى لك ؟ والكتاب ملئ بالاشياء الغريبة ، وبألوان التعمية والغموض ، ملئ بفقرات مقتبسة حول كل شئ تحت الشمس من أضرار الزمان والازل إلى العصافير والطيور الصغيرة . أما فلسفة الملابس " فهى مجاز رائع وأمين للمذهب المثالى عند كارليل ، فالملابس هى رموز تغطى عالم الحقيقة تماما كما تغطى الجسد فى الانسان أو قل إن العالم المادى رداء يغطى العالم الروحى الذى ينبغى علينا أن نسعى اليه . وهكذا أصبح " كارليل " جسراً حياً بين المثالية الالمانية والثقافة الانجليزية ، وسفيراً او ممثلا للروح الالمانى فى بلاده ولقد أدى هذه المهمة باصرار وجرأة . وأثر فى كثير من فلاسفة الهيجلية الجديدة فى انجلترا لا سيما " هتشسون سترلنج " الذى كان يصفه طوال حياته بأنه "الاستاذ، والمُعلم ، والنبى " . وكان صديقا شخصياً له كما تكشف المراسلات بينهما التى عرضتها ابنة سترلنج فى كتابها عن أبيها(1)

---

(١) Amedia Striting : J. H . Strting .

(٢) كوليردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) :

أحد رواد الحركة الرومانسية فى الثقافة الانجليزية فى أوائل القرن التاسع عشر ، قامت فلسفته على النظرة المثالية أو الروحية إلى الوجود ، فالأشياء لا تنحصر حقيقتها فى ماديتها ، بل هى وسائل للتعبير عن روح الوجود الكامنة وراءها . فهو ينظر إلى الظواهر الطبيعية ليجد وراءها فكرة أو روحا أتخذت هذه الأشياء التى نراها وسيلة للتعبير عن وجودها . ومن هنا فقد كانت لكوليردج أهمية خاصة بين الشعراء والأدباء الانجليز ، فهو لم يكن شاعراً ملهما فحسب بل كانت له أيضا مواهب فلسفية أصيلة . وكان يسعى دائما إلى التعبير عن نظرته الروحية إلى العالم تعبيراً نظرياً إلى جانب التعبير الفنى. فبعد اضطرابات وثورات متعددة وصل أخيرا إلى نوع من الميتافيزيقا الروحية التى يمكن التعبير عنها بالحكم الرائعة والاقوال الموجزة أفضل مما يعبر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة . وقد وقف فى هذه الآراء موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة فى عصره وبلده ، ولا سيما مذهب المنفعة التجريبى عند بنتام الذى كان هو المذهب العصرى المنتشر عندئذ ، ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة ذاتها كانت تعترف أحيانا بأن كوليردج قد أدخل إلى الفلسفة الانجليزية روحا جديدة لم تشترك فى شئ مع الآراء الراسخة السائدة . فمع هذه الروح تدفق إلى انجلترا لأول مرة مجرى واسع من المثالية الألمانية ، وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة فى اطار الثقافة العقلية الانجليزية .

درس " كوليردج " مذهب كانط بالتفصيل وأخذ عنه التفرقة التى يقيمها بين نوعى النشاط العقلى اللذين يسميها " الفهم " و " العقل " وخلع عليها أهمية كبرى فى مذهبه ، غير أنه رفض أن يأخذ ببقية المذهب الكانطى . فلم يقبل ما ذهب إليه كانط من عجز العقل ، من الوصول إلى حقائق الاشياء فى ذاتها ،

وقصره على الظواهر فحسب ، ويعارض كانط حين يقول ان قوة العقل النظرى لا تستطيع ان تتعدى حدود الفهم ، ولهذا فهو يذهب إلى أن التحليل النقدى أو الصورى كما وضعه كانط تحليل سليم طالما اعتبرناه منطقا فحسب . اما إذا أخذناه كأساس للفلسفة فانه لن يؤدى بنا إلى الحقيقة ! اذ أن هناك مستوى من التفكير أسمى من مستوى التحليل الصورى . ومهما يكن من شئ فقد تركت دراسته لكانط آثاراً واضحة فى تفكيره (١) غير أن تأثير " شلنج " كان أعمق اذ أن تعاليمه فى الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزته من الأعماق ، بل وكادت تستحوذ عليه تماما فى بعض الاحيان ، وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتابات متعددة لفشته وهيجل أيضاً ودَّون بعض التعليقات الهامشية عليها . ولقد أدت هذه الدراسات بكوليردج إلى نقد المنطق الصورى الذى يقوم فى رأيه على موقف ثنائى . فهناك باستمرار مجموعة من الحدود الزوجية المتناقضة بلا حد وسط يحاول التوفيق بينها ، فهناك مثلا التناقض بين الايجابى والسلبى او بين الكلى والجزئى ، أو بين الوحدة والكثرة بحيث إذا تصورنا أن أحد هذين الحدين يعنى شيئا حقيقياً موضوعيا قررنا أن الحد الآخر يدل على شئ صورى ذاتى . وهذا فى نظر كوليردج يناقض جوهر التفكير ، لأن الغاية الأولى للتفكير هى رد الكثرة إلى الوحدة وتحقيقاالاتحاد بين الجزئيات . ويأخذ على كانط أنه حفر هوة واسعة بين الذاتى والموضوعى وأنكر قدرة العقل النظرى على تجاوز الاختلافات التى يخلقها الفهم وعلى الوصول إلى الوحدة بين المختلفات ، والتى تستطيع أن تضفى عليها الحقيقة ، وقصر مهمة الفهم على الظواهر وحدها ، واضعا بذلك الحقيقة فى عالم لا سبيل للعقل ان يصل إليه . ويعتقد " كوليردج "

---

(١) انظر فيما يتعلق بالعلاقة بين كوليردج وكانط ، كتاب الدكتور محمد مصطفى بدوى " كوليردج " دار المعارف بمصر – سلسلة نوابغ الفكر الغربى رقم ١٥ ص ١١٧ وما بعدها .

أن كانط لو طور فكرة الثلاثية التى اتبعها فى تصنيف المقولات ، لتمكن من ازالةالتناقض بين الذات والموضوع ولجعلهما جانبين مكملين لموجود يوّحد بينهما ويعلو عليهما . ولهذا كله فين علينا ألانتدأ من فكرتين متناقضتين نفترض أن أحداهما مصدر الحقيقة . وبدلا من الاثبات والنفى اللذين هما وسيلة المنطق الصورى يصبح لدينا ثلاثة حدود هى الهوية والقضية ونقيضها . وهذا المنطق الثلاثى الذى أخذ به كوليردج مصدره المباشر فى الواقع هو شلنج الذى أخذه بدوره من فشته " وهكذا لن نجد المبدأ فى الذات بوصفها ذاتا متميزة عن الموضوع أو فى الموضوع منفصلاً عن الذات..بل لا بد أن يكون المبدأ فيما هو ليس ذاتا فحسب ، وليس موضوعا فحسب وانما فيما هو وحدة بين الاثنين([1]) ويظهر هذا المبدأ فى " الأنا الذى سأطلق عليه الفاظ الروح والنفس والوعى الذاتى بلا تمييز . ففى هذا المبدأ وفيه وحده يتحد الموضوع مع الذات ، والوجود مع المعرفة بمعنى أن أحدهما يتضمن الآخر ويفترضه . ([2])

ويتخذ كوليردج من التفرقة بين " الفهم "و" العقل " أساساً لموقفه الدينى ، كما جعله أساساً للمنطق والميتافيزيقا ، فالعقل هو العضو الذى له نفس العلاقة بالنسبة للموضوعات الروحية ، ولما هو كلى أبدى ضرورى وهو كالعين بالنسبة للظواهر المادية العارضة ، وهو عضو اللامحسوس ، أو القوة التى تمكننا من ادراك ما فوق الحس ، بينما الفهم هو الملكة التى بواسطتها نعمم الظواهر المدركة وننظمها حسب قوانين معينة . كذلك يعتقد كوليردج أن العقل والموضوعات الخاصة به شئ واحد : فالله والروح والحقيقة الأزلية وما اليها

---

(١) راجع النصوص التى ذكرها الدكتور محمد مصفى بدوى فى نهاية كتابه السالف عن " كوليردج " – لا سيما النص الثانى عشر ص ١٩٤ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق .

هى موضوعات العقل ، ومع ذلك فهى جميعا العقل ذاته ، ونحن نسمى الله العقل الأسمى . وهذا فى الواقع هو الموقف المثالى الذى يرى فى العالم تعبيراً عن الأفكار المقدسة ، ويعتبر العقل انعكاس هذه الأفكار فى أذهاننا وليس الدين سوى تأمل هذه الأفكار . (1)

(١) المرجع نفسه ص ١٢٤ .

" الباب الثانى "

" البذور ... والبراعم "

" الفصل الأول "

" المدرسة الاسكتلندية "

أولا : تمهيد :

لن نجهد أنفسنا كثيراً فى استقصاء المدارس الفلسفية التى سادت الفكر الانجليزى قبل ظهور الهيجلية الجديدة ، فذلك عمل يخرج بنا عن نطاق بحثنا . لكن ما نود أن نعرض له هو التراث الفلسفى البريطانى الذى ساد الجامعات الانجليزية – فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وكانت له صلة مباشرة أو غير مباشرة بالتمهيد لاستقبال الهيجلية الجديدة التى حلّت محله ، وهنا لا بد أن نضع فى ذهننا مجموعة من الملاحظات الهامة على النحو التالى : –

أولا : لا شك أن تيار الفكر الفلسفى متصل ، بمعنى أن المدارس الفلسفية التى ظهرت فى أواخر القرن الثامن عشر استمرت قائمة ، فى الأعم الأغلب ، حتى أوائل القرن التاسع عشر .

ثانيا : أن أهم مدرستين ظهرتا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر هما :

(أ) المدرسة الاسكتلندية .

(ب) المدرسة النفعية .

وسوف نعرض للأولى فى هذا الفصل ، وللثانية فى الفصل القادم .

ثالثا : كان الفيلسوف الاسكتلندى ديفيد هيوم (١٧١٦ –١٧٧٦) هو البحيرة التى تفرعت عنها هاتان المدرستان بطريقتين مختلفتين الأولى كرد فعل سلبى والثانية كرد فعل إيجابى .

رابعا : إذا كان هيوم هو الجَّد المباشر لهاتين المدرستين الهامتين – الاسكتلندية والنفعية ، فلا بد أن نقف قليلا عند ما يسمى " بطريق الافكار " وهو

الطريق الذى سارت فيه الفلسفة الانجليزية قبل هيوم ، بحيث كانت فلسفته نتيجة حتمية لهذا الطريق .

ثانيا : " طريق الأفكار " :

شق هذا الطريق ومهّده " جون لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤) John Locke عندما ذهب إلى أن الأفكار هى الوسيط بيننا وبين الأشياء ، وهو يعرف الفكرة على النحو التالى :

١ - الفكرة " هى ما يصلح أن يكون موضوعا للفهم عندما يفكر الانسان " ([1]). ويقصد " لوك " بالتفكير معنى أرجع بكثير مما نفهمه الآن من هذا اللفظ ، فقد كان التفكير فى القرن السابع عشر يكاد يرادف كلمة الوعى - وهذا هو المعنى نفسه الذى كان عند ديكارت ، وظل كذلك فى الواقع حتى عصر هيجل ! وهكذا فهم " لوك " التفكير على أنه يشمل الادراك ،والتصور، والرغبة ، والارادة ، والتخيل ... الخ باختصار جميع العمليات المعرفية للذهن أيا كان نوعها . ويصبح الذهن فى هذا الجانب من طبيعته هو " الفهم " ويعنى لوك " بموضوع الفهم ما يكون حاضراً أمام الذهن أو ما يُفهم أو يدرك . فهو عندما يكون موضوعا أمام الذهن فإنه يكون " فكرة فى الذهن " فهذه الورقة التى أكتب عليها تتحول إلى فكرة او مجموعة أفكار ، وهكذا تكون الفكرة هى " الموضوع المباشر " لفهم كما يخبرنا " لوك " أو هى الوسيط بين الذات والموضوع .

---

(١) Quoted by Wetts Cunnigham : The Idealistic Argumenx p. 3 published by Century co. New York& London , 1933

٢ – يمكن تقسيم الأفكار من حيث مصدرها إلى مجموعتين أساسيتين : المجموعة

الأولى : أفكار آتية من الخارج وهي التى تتعلق بالاحساس Sensation

والمجموعة الثانية : أفكار حية من الداخل وتتعلق بالتأمل النظرى وهو يقصد بالمجوعة الأولى : مجموعة الأفكار التى تأتى إلينا من خلال الحواس الهمس : البصر ، والسمع ، والشم ، واللمس ، والذوق . والمجموعة الثانية هى التى تأتى من الداخل وهى مجموعة الأفكار التى يستشفها الذهن من ملاحظة عملياته الخاصة مثل : الارادة ، والرغبة ، والشعور ، والتفكير .

٣ – ثم يعود " لوك " فيقسم الأفكار من حيث طبيعتها إلى أفكار أولية : كالشكل والحجم والكتلة ... الخ و ثانوية : كاللون ، والطعم ، والمذاق .. الخ أى الأفكار الآتية من الحس .

والواقع أن الأفكار الآتية من الحواس هى التى تهمنا الآن بالدرجة الأولى :

٤ – لأنه يقول عنها أنها لا توجد في الذهن بغير سبب : فلدّى " فكرة " عن لون الورقة ، أو ملمسها ، أو رائحة الوردة ... الخ فما هو سبب وجود هذه الأفكار فى الذهن ؟ يجيب لوك ببساطة : هذه الأفكار لم يخلقها الذهن نفسه وإنما استمدها من الأشياء الخارجية ، وممن ثم فأسباب " أفكار " الموضوعات النفسية ، هى الأشياء الموجودة فى العالم ، والمستقلة عن الذهن : هذه الورقة وتلك الوردة ... الخ .

٥ – وهكذا نجد أن كل " فكرة " من أفكار الحس مثل اللون والرائحة والملمس ... الخ موجودة فى الذهن بقوة تمثيلية أى أنها موجودة كسفير عن

الشئ الخارجى الذى تشير إليه ، أو هى رسول ينوب عن هذا الشئ فهو الذى اشتقت منه وهى تمثله فى الذهن . ووظيفة السفير أو الرسول التى تقوم بها (أى الاشارة الى الموضوع) تضمنها – إلى حد كبير – الرابطة السببية مع الموضوع رغم أن " لوك " يبدو فى بعض الأحيان وكأنه يريد أن يقول ان اشارة الفكر إلى الموضوع الخارجى هى ضرورة منطقية ، وليست مجرد رابطة سببية ، ما دامت التفرقة بين الأفكار الجقيقية وغير الحقيقية (الكاذبة أو الوهمية) ستكون بغير معنى بمعزل عن إشارة الفكرة إلى الموضوع الخارجى الذى استمدت منه . (1)

لو أردنا الآن أن نلخص – بقصد التوضيح – موقف " لوك " لقلنا : هناك باستمرار ذات وموضوع ، ذهن يعرف وموضوع يُعرف ، وهو مستقل عن الذهن الذى يعرف . وهناك أيضا " فكرة " فى هذا الذهن تتم من خلالها عملية المعرفة بوصفها وسيطا لها . فمن خلال هذه " الفكرة " يعرف الذهن الموضوعات الخارجية ، وهذه هى النظرية التى سوف يسميها " توماس ريد " على نحو ما سنرى بعد قليل بأسم " نظرية الأفكار " Theory of Ideas.

والخطوة التالية – منطقيا وتاريخيا أيضا – هى التى قام بها الاسقف باركلى (١٦٨٥ –١٧٥٣) Bishop Berkeley الذى وجد نفسه غير قادر على تقبل التفرقة التى أجراها " لوك " بين الفكرة " فى " الذهن ، والموضوع الخارجى المستقل عن هذا الذهن . ومن ثم فقد اندفع إلى صيغته الشهيرة " الوجود هو الادراك أى أن توجد يعنى أن تكون مدركا أو أن وجود الشئ هو ادراكه الخ ".

---

(١) Watts Cunningham : The Idealistic Argument p. 4.

وتسلسل البرهان الذى دفع باركلى للأخذ بهذه النظرة يسير على النحو التالى :

١ – ما دامت الافكار هى وحدها التى تكون " فى " الذهن أثناء عملية المعرفة حسب افتراض لوك – فإنه ينتج من ذلك فى الحيال : انه لا يمكننا معرفة أى موضوع يكون مختلفاً عن الأفكار . ومن ثم فإن كل ما نعنيه " بالموضوع " من حيث هو موضوع معروف ، أو يمكن أن يعرف هو فقط فكرة ..أو " مجموعة من الأفكار " .

٢ – غير أن الأفكار لا يمكن أن يكون لها وجود إلا من حيث هى حاضرة فى ذهن ما ، اذ من العبث الحديث عن فكرة لا ترتبط بذهن ما . فوجود الأفكار يعنى أن تكون مدركة . وبالتالى فعندما نتحدث عن موضوعات ، فإن كل ما نعنيه بهذا اللفظ هو الأفكار ، ومن ثم فعندما نتحدث عن وجود الموضوعات ، فإننا نعنى أنها مدركة .

٣ – افتراض وجود مادة خارج الذهن ومستقلة عنه ، هو افتراض عندما يناقش بامعان ويطهر إلى النور ، سوف يتضح فى الحال أنه لا بد أن يكون واحداً من اثنين لا ثالث لها : أما أنه افتراض لا معنى له ، أو أنه يحتوى على تناقض . فإذا كنا نعنى بهذه المادة الخارجية : الموضوعات الحسية ، فإن ذلك يحتوى على تناقض ما دامت الموضوعات الحسية تتجلى فى صورة افكار ، ولا وجود للأفكار كما سبق أن رأينا ، إلا من حيث ارتباطها بذهن ما ، ولو افترضنا أن المادة المستقلة هى " جوهر .. " Substance يكمن خلف الكيفيات الحسية للموضوعات الخارجية ويكون حاملا لها فإنه فى هذه الحالة لن يكون شيئا آخر سوى تجريد فارغ لا معنى له .

وهكذا يذهب باركلى إلى أن القضية التى تقول أن " وجود الاشياء يعنى أنها مدركة لا تقرر ، فى رأى باركلى شيئا جديداً فى الواقع . وإنما هى مجرد صياغة واضحة ودقيقة لما تقبله الفلسفة بصفه عامة ، ويوافق عليه " الحس المشترك " Comon Sense

ولقد كان تحليل " هيوم " (١٧١١ –١٧٧٦) David Hume كما هو معروف ، لطريق الأفكار عند " لوك " و " باركلى " هو الذى أدى به فى النهاية إلى النتائج الشكية ، فقد رأى هيوم أننا لو قبلنا رأى لوك فى الإدراك التمثيلى (أى أن الأفكار فى عملية الادراك تمثل الموضوعات الخارجية) كنقطة بدء ، لوجدنا أنفسنا مدفوعين إلى النتيجة التى تقول أنه ليس ثمة مبرر لافتراض – لا فقط وجود الموضوع الخارجى المستقل كما ذهب باركلى ، بل وجود ذهن مستقل أيضا ! وذلك يفتح الباب أمام المذهب الشكى على مصراعيه ، وبسبب مبررات ماثلة للمبررات التى تمَّ على أساسها رفض وجود الموضوع الخارجى المستقل . ذلك لأن الذهن ، بدوره ليس فكرة ، ومن ثم فلا يمكن " أن يصلح كموضوع للفهم عندما يفكر الإنسان " (حسب تعريف " لوك " السابق للفكرة) وبالتالى فهو اما أنه لا يمكن معرفته ، أو أنه يمكن معرفته إذن بطريق آخر غير " طريق الأفكار " – لكن ليس ثمة طريق آخر للمعرفة ، ومن ثم يكون الذهن كشئ متميزاً عن الأفكار – لا معنى له " فالذهن ليس سوى حزمة أو مجموعة من الادراكات الحسية ، أو بمصطلحات " لوك " ليس سوى مجموعة من الأفكار ، أنه نوع من المسرح الذى تتوالى فى الظهور عليه مجموعة من الادراكات الحسية المتنوعة . " وهكذا تنحل العقول Minds ، مثلما تنحل الموضوعات الخارجية تماما – إلى مجموعة من الأفكار أو الادراكات الحسية ، وليس ثمة ما يدعو إلى التمسك بوجود موضوعات تجاوز الفكر أو الأفكار التى افترضنا أنها تمثلها ، ليس ثمة ما يبرر وجود ذهن " تقيم " فيه الأفكار ، بل

على العكس نفس تسلسل البرهان الذى أدى إلى النتيجة السابقة – وهى الغاء وجود الأشياء الخارجية المستقلة – يؤدى كذلك إلى نتيجة مماثلة – وتلك نتيجة فشل " باركلى " فى رؤيتها لا لشئ إلا أنه رفض السير فى الطريق الذى بدأه حتى نهايته .

وهكذا أدى " طريق الأفكار " عند هيوم إلى السقوط فى هاوية مذهب الشك فالموضوعات تنحل إلى ادراكات حسية (افكار) من ناحية ، كما أن الذهن يقع فى تفسير مماثل من ناحية أخرى ، وهكذا أصبحت الأفكار فى تحليل " هيوم " القوى الأفكار التى كانت موجودة عند " لوك " فى " الذهن ممثلة لعالم الموضوعات الخارجية المستقل ٠ أصبحت هى نفسها سفراء بلا سفارة !

ولقد بدت مثل هذه النتيجة الشكية فضيحة للفلسفة ، وشعر معاصرو " هيوم " بهذا العار وحاولوا ازالته !

رأينا اذن أن أهم مدرستين فى الفلسفة الانجليزية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر هما : المدرسة الاسكتلندية والمدرسة النفعية. وأن كانت جذور المدرستين معا ترجع إلى أصول اسكتلندية . فقد كانت المدرسة الأولى اسكتلندية قلبا وقالبا . أما الثانية فقد كان جيمس مل (١٧٧٣ – ١٨٣٦) فيلسوفا اسكتلنديا ، وكان من المفروض أن يعمل قسيساً فى اسكتلنده بعد أن رُخص له بذلك ، لكنه رفض وفضل أن يرحل إلى لندن ليكسب قوت يومه من الكتابة والنشر والتحرير، فرحل إلى لندن عام ١٨٠٢ ، وهناك تزوج امرأة انجليزية هى " هاريت بيرو Harriet Burrow " بعد ثمانية سنوات فقط من اقامته فى العاصمة البريطانية (أى عام ١٨٠٦) ([1]) – وهو الفيلسوف الذى أعطى للنفعية قوتها وصلابتها وعمودها وانتشارها حتى جاءت الهيجلية الجديدة

---

(١) Fredrieck Copleston : History of Philosophy vol.8 p. 17 .

واقتلعته من جامعة اكسفورد وحلّت محله ! ولهذا قيل أن الأب " جيمس مل " كان اسكتلنديا خالصا أما الابن " جون ستيورات " فهو هجين نصفه اسكتلندى ونصفه انجليزى .([1])

وفضلا عن ذلك فقد كان المصدر الذى استمدت منه هاتان المدرستان جذورهما اسكتلندية أيضاً ،أنه مصدر مشترك وهو الفيلسوف الاسكتلندى – ديفيد هيوم الذى صار فى " طريق الأفكار " حتّى نهايته كما رأينا فانتهى إلى هاوية المذهب الشكى ، وفجّر مشكلة ظلت الفلسفة تعانى منها دهراً ، ومع ذلك كله فقد كان أعظم فلاسفة عصر التنوير فى انجلترا وهو الذى ايقظ كانط من سباته القطعى ، كما قال كانط نفسه فى " التمهيد لكل ميتافيزيقا مقبلة " ([2]) وهو الذى أيقظ توماس ريد (١٧١٠ –١٧٩٦) مؤسس المدرسة الاسكتلندية وأكبر ممثليها : " فقد كان ريد مثله فى ذلك مثل كانط قد حفزه إلى موقفه الفلسفى المبتكر قراءاته لهيوم معاصره وصديقه الشخصى " ([3]) إذ بدا له أن النتائج التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لا بد من قبولها إذا سلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم ولقد كتب ريد إلى هيوم رسالة جاء فيها " .. ان مذهبك لا يبدو لى متماسكا فى جميع أجزائه فحسب ، بل هو كذلك مستبط استنباطا سليما من المبادئ الشائعة بين الفلاسفة ، وهى مبادئ لم أكن قد تناولتها أبداً بالشك الا بعد أن قرأت كتابك " بحث فى الطبيعة البشرية "([4]). ولهذا فقد كانت نقطة البداية عند " ريد " هى الشك فى مقدمات هيوم أو المبادئ الشائعة عند الفلاسفة

---

(١) J. Skovupski : Englis Language phklosophy p, I.

(٢) I. Kant : prolegomena to Any Future Mctaphsics p. 8 .

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة باشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ١٣٢ .

(٤) James Mccosh The Scottish philodopyhyp. 192 . macmillan 1875 .

وهو ما أسماه نظرية الأفكار Theory of Ideas أو المذهب المثالى Ideal system(وان كان من الأفضل أن نسميه مذهب الأفكار) وهى النظرية التى تذهب إلى أن موضوعات العقل البشرى – سواء أكانت فى الفكر أو فى الادراك الحسى ، إنما هى كيانات ذهنية ذات خصائص متميزة تسمى بالأفكار . وتلك هى النظرية التى عارضتها بقوة المدرسة الاسكتلندية طوال تاريخها وانتهت إلى موقف فلسفي جديد هو الذى يطلق عليه عادةً فلسفة الادراك الفطرى ... Philosophy of common sense أو " الموقف الطبيعى " ([1])أو الحس المشترك "

علينا الأن أن نتوقف عند أشهر أعلام هذه المدرسة ، وأهمهم جميعا مؤسسها :

ثالثا : توماس ريد (١٧١٠ – ١٧٩٦) .. Thomas Reid_

اختلفت الآراء اختلافا بعيد المدى فى تقديرها لتوماس ريد ، فأحد مؤرخى الفلسفة الاسكتلندية يصفه بأنه " أعظم ممثل للمدرسة الاسكتلندية ، ان لم يكن هو المؤسس الحقيقى لها وهو عبقرية اسكتلندية بالمعنى الحقيقى([2]) . .. فهو ثاقب النظر ، لاذع الاسلوب ، هادئ المظهر ، يخفى بداخله مشاعر بالغة العمق ، وروحا فلسفية حقيقة قادرة على النفاذ إلى ما وراء السطح الخارجى لتجد الطبيعة الحقيقة للأشياء ، لا تخدعه السفسطة ولا تغره آيات المديح ..([3]) ويقول عنه الفيلسوف الفرنسى فيكتور كوزان Victor Cousin(١٧٩٢ – ١٨٦٧)

---

(١) الفلسفة الانجليزية فى مائة عام جـ ١ تاليف رودلف ميتس وترجمة د . فؤاد زكريا ص ١٨ دار النهضة العربية عام ١٩٦٣ – وأيضا " الموسوعة الفلسفية " المختصرة باشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ٢٣٢ .

(٢) J.Mccosh : Ibid, p. 192.

(٣) Ibid.

فى تصديره للطبعة الأخيرة من كتابه الفلسفة الاسكتلندية – " ان سقراط الحديث ليس هو جون لوك ، وإنما هو توماس ريد " ثم يستطرد قائلا : " لقد بدأ كانط الفلسفة الالمانية ، لكنه لم يسيطر عليها ، فقد أفلتت منه فى فترة مبكرة لتلقى بنفسها فى اتجاهات مضادة ،أما توماس ريد فقد طبع العقل الاسكتلندى بطابعه ، ودفع بحركة فلسفية ربما كانت أقل عظمة من حركة كانط ، لكنها كانت بغير ردود أفعال قط ! ([1]) ثم يضيف " حقا لقد كان توماس ريد رجلاً عبقرياً ذا أصالة قوية لقد سبق أن قلنا ذلك عام ١٨١٩ ، وها نحن نكرر الآن عام ١٨٥٧ ما سبق أن قلناه،بعد أن دخل فى نقاش مع مذاهب قوية وكشف عن سرها واحتل مكانها([2])

ويعلق " جيمس ماكوش " وهو نفسه أحد المتأثرين بهذه المدرسة على عبارة كوزان بقوله " .. فى هذه العبارة قدر كبير من الصحة ، لكن يصعب جداً أن نقول أنه لم تكن هناك ردود أفعال ضد " ريد " فى اسكتلنده فقد كانت هناك ردود أفعال قوية من براون وغيره .." ([3]) ولستُ أدرى كيف يعتبر كوزان عدم وجود " ردود أفعال " ميزة لفلسفة توماس ريد ! ان المذهب الذى لا يثير ردود أفعال قوية سلباً أو ايجاباً ، معه أو ضده ، هو مذهب لا يستحق الاشارة إليه فى الواقع ..

على أيه حال إذا كانت وجهة النظر السابقة تمثل آراء تلامذة " ريد " والمتأثرين به فهناك رأى مخالف تماما يقول به واحد من المؤرخين الالمان هو

---

(١) Quoted by J. Mccosh in his Scottish philosophly p. 193.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

رودلف ميتس يكاد يعارض تماما رأى الفيلسوف الفرنسي – يقول ميتس :" لقد استيقظ ريد مثل كانط من سباته القطعي بفضل هيوم ، غير أن المفكر الألماني هو وحده الذى تمكن من أن يحول التأثير الهائل لهيوم الذى أحس به الاثنان – إلى نتيجة مثمره ، ويتجه به إلى حركة فكرية جديدة ضخمة . أما " ريد " وزملاؤه فلم يدخلوا على الفكر تجديداً خلاقاً ، وظلوا خلفاء مغمورين لمفكرين عظماء ، ولم يسهموا فى الفكر بنصيب ملحوظ ! ([1]) وهذا على الرغم من أن ميتس يعترف بأن مذهب " ريد " توندت دعاته فى الجامعات الاسكتلندية ، واستقر فيها كأنه نوع من المذهب المدرسى ، ظل على الدوام يجتذب أتباعاً جدداً إلى دائرة نفوذه ، كما عبر البحر إلى فرنسا حيث كان هو القوة لكثير من المفكرين هناك " ([2]) ويبدو أن الاحكام على " توماس ريد " تتسم بالمغالاة الشديدة من الفريقين مما يؤدى إلى الوقوع فى خطأ ظاهر . ولعل السبب فى هذا الخطأ يرجع إلى المقارنة الظالمة التى عقدها كوزان وميتس معا بين " ريد " و " كانط " ، فلا شك أن " ريد " يتضاءل كثيراً إذا ما قورن بفيلسوف النقد ، لكن ذلك لا يمنع الفيلسوف الاسكتلندى من أن يكون مفكرا سليما فى داخل نطاقه المحلى ، أعنى داخل اطار الفلسفة الانجليزية فى أواخر القرن الثامن عشر ، فهو صاحب مدرسة هامه أثرت فى الفكر الانجليزى بل وسيطرت على الجامعات الاسكتلندية لعدة عقود ومعنى ذلك أن " .. التأثير التاريخى للمدرسة الاسكتلندية وانتشارها لم يكن بالأمر القليل الأهمية ." كما يقول ميتس نفسه ([3])

---

(١) الفلسفة الانجليزية فى مائة عام جـ ١ ص ١٩ ترجمة د . فؤاد زكريا .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

فمن هو " توماس ريد " ؟ وما هى فلسفته . ؟

(١) حياته :

ولد توماس ريد فى ٢٦ أبريل عام ١٧١٠ فى ستراشان Strachan التى تقع على بعد عشرين ميلا من مدينة " ابردين Aberdeenعلى ضفة مجرى جدول صغير رائع الجمال ، يهبط منحدراً من أعلى الجبل . أما أبوه فهو " لويس ريد " قسيس المنطقة على مدى خمسين عاما . تعلّم ريد فى مدرسة القرية ، أولا ، ثم التحق بمعهد فى أبردين عام ١٧٢٢ عندما بلغ الثانية عشرة من عمره ، وكان هذا المعهد يسمى كلية مارشال Marishal Collge حيث كانت اللغة اليونانية والآداب الكلاسيكية من أهم ما يدرس فى هذه المرحلة . ولقد مر " ريد " بتجربة غريبة فى هذه المرحلة كشف لنا عنها فى رسالة طويلة ، وهى تبيّن مدى تأمله لذاته واهتمامه بتحليل تجاربه الشخصية فى مرحلة المراهقة حيث حاول أن يدرس ما يدور بداخل النفس البشرية ، وهو استباق واضح لاهتمامه القادم بتحليل الذهن البشرى ، يقول فى هذه الرسالة : ([1])

" عندما كنتُ فى الرابعة عشرة من عمرى ، كانت تتتابى أثناء نومى ، كل ليلة تقريباً أحلام مزعجة ، حيث أحلم أحياناً بأننى اشنق ، ثم أسقط على الأرض ، وأحيانا أخرى أحلم بأنى أجرى مسرعا لكى افرَّ بحياتى من خطر يتهددنى ، ثم أقف فجأة أمام بئر عميق الغور . وأحيانا ثالثة تخور كل قواى فجاه ! وأحيانا رابعة أحلم بأن وحشاً مفترساً يكاد يلتهمنى . كم من الزمن ابتليتُ بهذا الاحلام ..؟ ! لا أذكر الآن على وجه اليقين ، ربما لمدة عام أو عامين .. وكنتُ أجد نفسى فى هذه الاحلام جبانا بكل ما فى الكلمة من معنى . فلم نخنى

(١) وهى مؤرخة بتاريخ ١٧٧٩ أى أنه كان فى التاسعة والستين من عمره عندما كتبها ! قارن جيمس ماكوش " الفلسفة الاسكتلندية " ص ١٩٥ .

شجاعتى وقت الشدة فحسب ، بل خارت قواى أيضا . وكثيرا ما كنتُ استيقظ فى الصباح ، وأنا فى حالة هلع ، وأظل فترة طويله قبل أن استرد حالتى الطبيعية . وكنتُ أرغب رغبة شديدة فى التخلص من هذه الأحلام المزعجة التى لم تكن تجعلنى شقيا فى نومى فحسب ، بل كثيرا ما كانت تترك فى ذهنى انطباعا كريها كان يستمر طوال اليوم .

" ولقد اعتقدتُ أن من المفيد أن أتذكر دوما أنها مجرد أحلام ، وأننى من ثمَّ لستُ فى خطر حقيقى . وكنتُ أحيانا أذهب إلى النوم وأنا أطبع فى ذهنى ، بكل ما أستطعتُ من قوة ، هذا الاعتقاد ، وهو أننى لم اتعرض قط طوال حياتى لخطر حقيقى ، وأن ما أتعرض له كل ليلة ليس سوى أضغاث أحلام . وبعد العديد من المحاولات الفاشلة لكى أتذكر أن ذلك كله مجرد حلم وأقفز فيها بشجاعة . وكانت النتيجة ، بصفة عامة ، أن أستيقظ فى الحال ، لكنى أستيقظ هادئا وبلا خوف ، بذلك أحرزت كسبا عظيما .

" وبعد ذلك لم تراودنى هذه الاحلام المزعجة على الاطلاق . وبعد فترة وجيزة لم أعد أحلم بتاتا . واصبحت بعد ذلك فى صحة تامة . لكن : أكان توقف تلك الاحلام نتيجة للتذكر الذى سبق أن أشرتُ إليه (وهو أن أضع فى ذهنى أن تلك مجرد أحلام) أم أنه كان بسبب تغير عادة من عادات جسمى المألوفة فى هذه الفترة من الحياة ؟ .. هذه مسألة لا أستطيع أن أقطع فيها برأى ، والأرجح أنها تُعزى إلى الاحتمال الأخير . فالواقع أننى ظللتُ بعد ذلك أربعين سنة – على قدر ما تحفظ الذاكرة – لا أعرف الاحلام . وقد عرفتُ من شهادة الآخرين أن ذلك أمر غير شائع (١) ..

---

(١) J. Mccosh : Scottish Philosophy p. 195-196 .

تلك كانت التجربة الغريبة التى أشار اليها " ريد " فى رسالة طويلة كتبها عام ١٧٧٩ عندما اقترب من الشيخوخة حيث بلغ سن التاسعة والستين من عمره (وقد عاش حتى التاسعة والثمانين) وهى ليست غريبة في كونها مجرد أحلام مزعجة أو " كوابيس " تتردد مراراً على ذهن صاحبها ، وإنما الغريب فى الأمر أن يهتم فيلسوفنا بها كل هذا الاهتمام حتى أنه يذكرها بعد أكثر من نصف قرن من وقوعها وبهذا التفصيل الشديد ! . وعلى أيه حال فإننا نجد فيها المحاولات البدائية الأولى لتحليل ما يوجد فى النفس الانسانية أثناء النوم ، ومحاولة " زرع " أفكار جديدة فى ذهن الانسان ، أو ما يمكن أن يضعه الانسان فى ذهنه عامداً ، عن طريق ما يسميه علم النفس " بالايحاء الذاتى " . وهو تحليل يقوم به صاحبنا وهو فى سن المراهقة . ويمكن أن نعتبره تمهيداً لما سوف يقوم به فى سن النضج عندما يتحول ، بفضل توجيه هيوم – إلى تحليل الذهن البشرى أثناء اليقظة ، بل ان ذلك سوف يكون شغله الشاغل طوال حياته منذ اللحظة التى يقرأ فيها مؤلفات صديقه !

فإذا ما واصلنا سيرته الذاتية وجدنا أنه تخرج من معهد أو كلية مارشال وهو فى السادسة عشرة من عمره ، غير أن حياته امتدت عشر سنوات فيه بتعيينه موظفا فى مكتبته . وهى وظيفة استمرت حتى عام ١٧٣٦ . ولقد تعرَّف فى ذلك الوقت على صديقه جون ستيورات الذى سيصبح بعد ذلك أستاذاً فى كلية مارشال . واهتمام فى بداية حياتهما بدراسة الرياضيات ، لا سيما كتاب نيوتن " الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية " الذى نشره عام ١٦٨٧ . غير أن حياة توماس بدأت تتغير بعد أن قام – مع صديقه – بجولة زار فيها لندن واكسفورد وكيمبردج " .. وفى كيمبردج التقى بالدكتور بنتلى الذى أسعده كثيراً بثقافته بقدر ما أدهشه غروره ! واستمتع بمناقشات متكررة حول عالم

الرياضيات الضرير " سوندرسون Saunderson، وهى ظاهرة فريدة فى تاريخ الذهن البشرى سوف يشير إليها ريد كثيراً فى تأملاته الفلسفية " ([1])

وفى عام ١٧٣٧ عُيّن قسيساً فى أبرشية " نيو ماشار " New Macher وهى قرية تقع فى منطقة زراعية ذات مناظر رائعة وتبعد عن " أبردين " بنحو اثنى عشر ميلا فى وقت كان التطاحن فيه على أشده فى الكنيسة الاسكتلندية بين حزبى الانجيلين (البروتستنت) والمعتدلين " ([2])

ولقد كان " ريد " محبوباً " فى هذه الابرشية ، وازدادت شعبيته عندما تزوج بعد ذلك بثلاث سنوات (عام ١٧٤٠) من " اليزابث " ابنة عمه الدكتور جورج ريد الطبيب فى لندن التى أحبها الناس لعطفها على المرضى والفقراء . ويبدو أنه فى سنوات عمله الأخيرة فى الكنيسة استغرقته " الخدمة الدينية " تماما حتى أن الدموع كثيراً ما كانت تنهمر من عينيه ، وهو يتحدث عن العشاء الأخير ، أو عندما يصف حبه للمخلص . ([3])

---

(١) **J.Mcosh op. cot. P. 197.**

(٢) **Evangelical تعنى حرفيا " الانجيلى" أو ما يخص الانجيل " لكنها أصبحت تُستخدم كمصطلح ابتداء من من عصر الاصلاح الدينى فى كثير من الكنائس البروتستانتية لا سيما فى انجلترا لتعنى الالتزام بالاناجيل الأربعة اكثر مما يفعل الفكر الكاثوليكى التقليدى . أما حزب " المعتدلين " فهو اسم أطلق على حزب الكنيسة الاسكتلندية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الذى يأخذ نظرة أكثر تفتحا وأشد اعتدالا مما يفعل حزب الانجيلكان المعارض ، وظل الصراع بين الحزبين قائما إلى أن بلغ أشده فى أوائل القرن الماضى**

(٣) **J.Mccosh : scottish philosophy p. 200.**

ويخبرنا صديقه ستيورات أن " ريد " طوال سنوات إقامته فى " نيوماشر" كان يقضى الشطر الاكبر من وقته فى دراسات فلسفية عميقة لا سيما فحص قوانين الادراك الخارجى ، والمبادئ الأخرى التى تشكل خلفية المعرفة البشرية " (¹) وفى هذه الأثناء كتب دراسة عن " الكم " للجمعية الملكية فى لندن عنوانها " مقال عن الكم بمناسبة قراءة بحث عن النسب البسيطة والمركبة التى تطبق على الفضائل والميزات " وكان المقال ردا على ما كتبه فيلسوف الأخلاق الاسكتلندى الشهير فرانسيس هتشسون (١٦٩٤ –١٧٤٦) عن الآربحية Benevolence.

وبعد ذلك إتجه لأول مرة إلى دراسة القدرات القلية كبحث فلسفى مستقل بعد أن أطلع على كتاب " هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية النشور عام (١٧٣٩ –١٧٤٠) وهو الكتاب الذى اعتبر بعد ذلك حجر الزاوية فى بناء التجربية الانجليزية .

وفى عام ١٧٥٢ اختارته كلية الملك فى " أبردين " ليقوم بتدريس الفلسفة فيها ، وقد كان له دور كبير فى هذه الكلية سواء من حيث اصلاح نظام التعليم أو أدخال مناهج جديدة لم يسبق تدريسها أو منح الطلبة بعض المنح . كما أرسى ريد تقليداً جديداً بأن قام بتدريس أكثر من مقرر دراسى ، فأصبح الاستاذ لا يحصر نفسه فى تدريس مقرر بعينه . وأحاطت به مجموعة من زملائه فى " ابردين " سواء من داخل الكلية او خارجها أو حتى من جامعات أخرى فأدى ذلك إلى تأمين " جمعية أبردين الفلسفية " التى أصبحت منارة للفلسفة الاسكتلندية وهى لهذا تحتاج إلى كلمة قصيرة .

---

(١) Ibid .

(٢) الجمعية الفلسفية فى أبردين ..

الواقع أن هذه الجمعية الفلسفية تستحق وقفة خاصة مادام عدد كبير من الأعمال الميتافيزيقية فى أبردين قد ظهر عن طريقها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . كان الأعضاء المؤسسون لها ستة وهم : توماس ريد Thomas Reid ، وجون جريجورى John Gregory. وديفيد سكسين Devid Sken ، وروبرت تريل ، وجورج كامبل G.Campbell وجون ستيوارات J.stewart ثم أنضم اليها بعد ذلك جيمس بياتى J.Beatie وجون سكين G.sken وآخرون .

تأسست الجمعية وعقدت أول اجتماع لها فى ١٢ يناير ١٧٥٨ وعُين توماس ريد سكرتيراً للجمعية فى السنة الأولى ، وكانت تجتمع مرتين فى الشهر فى أحد الفنادق . وقد أطلق عليها العامة اسم " نادى الحكماء " ! (1)

وكان الغرض من تأسيس الجمعية هو قراءة ومناقشة الموضوعات التى يقترحها الأعضاء على نحو ما جاء فى البند رقم ١٧ الذى كتبه ريد بخط يده والأرجح أنه هو الذى صاغه حيث يقول : " سوف يكون موضوع المناقشات والمشكلات فلسفياً ، بحيث تخرج المناقشات والمشكلات المتعلقة بالنحو أو التاريخ أو فقه اللغة – بوصفها بعيدة عن أهداف الجمعية . وتشمل الموضوعات الفلسفية كل مبدأ من مبادئ العلم تصل إليه عن طريق استقراء سليم للظواهر سواء من الذهن البشرى أو من العالم الخارجى ..". (2)

كانت الفلسفة اذن هى الغاية من انشاء ريد للجمعية الفلسفية ، وان كانت تشمل بين أغراضها دراسة مبادئ العلم ومناهجه وأسسه . والواقع أن كثرة من

---

(١) Encyclopedia of Religion and Ethics Vol.XT p.265.

(٢) J.Mcosh : op. cit. p. 227.

أعضاء الجمعية كانوا قريبين جداً من العلم مهتمين بهذا الفرع أو ذاك من أفرعه ، فضلا عن أنهم كانوا جميعاً يتصفون " بالروح العلمية ". وهكذا أصبحت الفلسفة تشمل علم النفس والأخلاق ، واللاهوت الطبيعي ، وعلم الفسيولوجيا ، والتاريخ الطبيعي ، والاقتصاد السياسي ، والتشريح ، والطب ، والكمياء ... الخ وكان الأعضاء يقدمون بحوثا صغيرة على شكل " أوراق " تتضمن مشكلة أو سؤالا ، أو موضوعاً يطرح للمناقشة ومن المهم ان نلاحظ أن كثيراً من الآراء النظرية عند فلاسفة " أبردين " التى ظهرت للعالم فيما بعد لم تشق طريقها إلى النشر إلا بعد أن طرحت أولا على هذه الجمعية . وهكذا فإن " توماس ريد " فى ٢٤ مايو ١٧٥٨ أعلن أن موضوع محاضرته فى الاجتماع القادم (١٣ يونيو) سوف يكون فلسفة الذهن بصفة عامة ، لا سيما المدركات التى تدركها عن طريق البصر " وفى عام ١٧٦٠ قدّم تحليلا للحواس مع محاضرة وافيه ناقش فيها حاسة اللمس . وفى ٢ يناير ١٧٦٢ قرأ ورقة عن " بديهيات اقليدس وتعريفاته " وكما نلاحظ فإن بذور فلسفة " ريد " قد ظهرت فيما قدمه للجمعية من أوراق أو محاضرات سواء اهتمامه بتحليل الذهن أو المدركات أو الحواس الخمس أو حتى موضوع البديهيات التى سيجعلها أساسا لما أسماه " بالمبادئ الأولى " وسوف نعرض لها بعد قيل . وهكذا قدّم توماس ريد إلى هذه الجمعية مجموعة من البحوث الفلسفية القصيرة (أو الأوراق الفلسفية) تحتوى على وجهة نظر جديدة هى التى جلبت له الشهرة عندما جُمعت بعد ذلك فى كتاب نشر بعنوان " بحث فى الذهن البشرى على مبادئ الادراك الفطرى " أو الحس المشترك Common sense عام ١٧٦٤ . (1)

---

(١) The Encyclopedia of Religion and Ethics vol.xt p. 266 .

(٣) فلسفته :

كانت بداية فلسفة ريد هى تلك النتائج المذهلة التى استخرجها " ديفيد هيوم " من السير فى " طريق الافكار " حتى نهايته (١) . وذلك ما أدى به إلى مراجعة الفلسفة السائدة فى عصره وعلى رأسها المذهب التجريبى ، بل أنه اضطر فى بعض الأحيان إلى أن يعود فى دراسته إلى ديكارت ولوك وباركلى . وربما أمكن لنا أن نلخص فلسفته فى قضيتين :

الأولى : سلبية وتتمثل فى بعض ما أسماه بالنظرية المثالية ، أو نظرية الافكار Ideal Theory أو طريق الافكار .

الثانية : ايجابية وهى محاولة اقامة نظريته الخاصة فى " الادراك النظرى " أو الموقف الطبيعى كما يسمى أحيانا .

لقد اهتم كتابه " بحث فى الذهن البشرى " أساساً بالحواس التى اعتبرها نوافذ للمعرفة فدرسها حاسة حاسة ، بادئا بالحواس البسيطة : كالشم والتذوق ثم ينتقل إلى ما يسميه بالحواس المركبة مثل السمع واللمس والابصار . وعندما يتحدث عن حاسة الشم فإنه يذكر عدداً من المبادئ العامة التى يمكن تطبيقها على جميع الحواس ، وعندما يتحدث عن حاسة السمع فإنه يدرس اللغة الطبيعية . وعندما يتحدث عن حاسة اللمس فإنه يتحدث عن العلاقات الطبيعية ، والكيفيات الأولية ، ثم يدرس الابصار باسهاب ، ويناقش موضوع الألوان والاشكال المرئية ، والامتداد ، والحركة الموازية للعين ونظرية باركلى فى الابصار . (٢)

---

(١) F. Copleston History of philosophy vol.5 p. 364.

(٢) James Mccosh : op. cit.p. 108.

وبعد أن انتهى " ريد " من دراسة الحواس التى اعتمد عليها الفلاسفة التجريبيون وجد أن جذور المشكلة بينه وبينهم تكمن فيما أسماه " بنظرية الأفكار" وهى النظرية التى تذهب إلى أن موضوعات الذهن البشرى هى " كيانات ذهنية " ذات خصائص متميزة تسمى بالأفكار وفي رأى " ريد " أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين . وها هنا يقف " ريد " ليحلل كلمة " فكرة " وليميز بين عدة معانى لهذا المصطلح . فالكلمة فى لغة الحياة اليومية المألوفة تعنى " تصوراً " أو " فعل " الفهم ذاته ، فمعنى أن يكون لديك فكرة عن شئ ما هو أن تتصوره ، أن تقوم بفعل التصور، وأن يكون لديك فكرة مميزة عنه ، أن تتصوره بتميز أو أن تقوم بهذا الفعل على نحو متميز ، والمهم أنه لا يوجد " كيان ذهنى " اسمه الفكرة يكون موضوعاً للذهن البشرى بل هناك فحسب فعل التصور أو الفهم ، فليست الأفكار كما ذهب " جون لوك " وسائط أو سفراء أو رسلاً بيننا وبين الأشياء الخارجية ، وإنما هى أفعال يقوم بها الذهن عندما ندرك هذه الأشياء .

لقد حاول ريد أن يبين فى كتابه " بحث فى الذهن البشرى على مبادئ الادراك الفطرى " عام ١٧٦٤ ان مثالية باركلى والنزعة الشكية عند هيوم يقومان على مبادئ فاسدة ، ولقد اعتقد انه لكى يحقق ذلك فمن الضرورى أولا أن يناقض مبادئ " لوك " فى نظرية المعرفة ، وهى نظرية أخذها " لوك " فيما يعتقد " ريد " مباشرة من ديكارت وطوَّرها إلى " طريق الافكار" وهذه النظرية فى المعرفة كما اقتنع ريد تتضمن بالضروره نتائج كل من باركلى وهيوم ، فإذا ما أردنا الافلات من هذه النتائج ، فلا بد لنا من التخلص من "طريق الأفكار"(١)

---

(١) Watts Cunningham : The Idealistic Argument p. 7.

يقول فى كتابه السالف الذكر :

" أعرف أننى لم اكن أعتقد أبداً أننى سوف أضع المبادئ المتعلقة بالفهم البشرى ، والتى يقرها الجميع – موضع التساؤل – إلى أن قرأت كتاب هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية " فى عام ١٧٣٩ . لقد بنى مؤلف الكتاب العبقرى على مبادئ لوك التى يتشكك فيها ، بنى مذهباً للشك لم يترك أية فرصة للايمان بشئ ولا بضده . والبرهان الذى يسير عليه هو فى نظرى برهان سليم . ومن ثم مست الحاجة إلى أن نضع المبادئ التى يستند إليها موضع التساؤل ، وإلا فإن علينا أن نُسلّم بالنتيجة .. (١)

والواقع أن الاعتراض الرئيسى الذى وجهه ريد ضد هيوم هو القول بأننا فى عملية الادراك لا ندرك الأشياء الخارجية ، بل صوراً لها تنطبع فى الذهن نسميها بالانطباعات ثم تتحول إذا ما أصبحت باهتة إلى أفكار . وهذا الافتراض يرفضه " ريد " لأنه يتعارض تعارضا مباشرا مع الحس المشترك أو الادراك الفطرى ، وهذا فى رأيه مبرر كاف يجعل العقل يرفض النظرية بل ينبذها . وانصافا لريد لا بد أن نقول أنه لا يتحدث هنا عن الحس المشترك النقدى أو الادراك الفطرى النقدى بل ما كان فى ذهنه هو بالأحرى ما يسميه مبادئ الحس المشترك (أو الادراك الفطرى) التى يسلم بها الانسان العادى ، وهوما كان يلجأ إليه فى حجته ضد مشروعية إفتراض هيوم ، وما يمكن أن يسمى احيانا بالايمان العام " ، أو الاتفاق العام بين الناس أو اقتناع الانسان العادى . فرجل الشارع مقتنع بأن ما يدركه هو الشمس نفسها ، وليس مجرد أفكار أو انطباعات : " فكل عملية للحواس فى طبيعتها ذاتها ، تتضمن حكما أو أعتقادا كادراك

---

(١) انظر كتاب فردريك كوبلستون : " تاريخ الفلسفة " المجلد الخامس ص ٣٥ وأيضا " الحجة المثالية " ص ١٧ .

بسيط .. اننى عندما أدرك الشجرة الموجودة أمامى ، فإن ملكة الابصار لا تعطينى فقط فكرة أو ادراكا بسيطا للسجرة ، بل اعتقادا بوجودها ، وشكلها ، وحجمها ، والمسافة التى تفصلنى عنها . وأما لا أصل الى هذا الحكم أو الاعتقاد بمقارنة الافكار ، وإنما هو حكم تتضمنه طبيعة الادراك الحسى ذاتها .."([1])

" ومن ثم فهذه الاحكام الطبيعية الأصلية هى جانب من الأثاث الذى زودت به الطبيعة الفهم البشرى ، فهى الهام من الله ، لا يقل أهمية عن أفكارنا وادراكاتنا البسيطة .. ذلك جانب من تكويننا ، وكل ما يكتشفه عقلنا يقوم على هذا الأساس فهى تشكل ما يسمى بالادراك الفطرى للجنس البشرى ، وما يتعارض بوضوح مع أى من تلك المبادئ الاولى ، هو ما يسميه بالخُلف المحال Absurd([2]).

(٤) المبادئ الأولى :

الواقع أن مفتاح فلسفة " ريد " انما يوجد فى عبارة " مبادئ الادراك الفطرى " ذلك لأن الادراك الفطرى هو وظيفة للعقل ، ومهمته هى التعرف على الأمور الواضحة بذاتها " إننا نعزو للعقل مهتمين الأولى الحكم على أشياء واضحة بذاتها والثانية استخلاص نتائج ليست واضحة بذاتها من المبادئ الواضحة بذاتها " . فالادراك الفطرى هو عمل من أعمال العقل أو هو تلك الدرجة من الحكم المشترك بين الناس الذين نستطيع به أن نجادلهم ، وأن نبادلهم العمليات التجارية ([3]) وتلك الدرجة من الحكم ترتكز على مبادئ عامة هى

---

(١) Quoted by f. copleston vol. 5 p. 367 .

(٢) Ibid.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة باشراف د . زكى نجيب محمود ص ٢٢٢ .

أساس كل استدلال سليم ، وكل علم ، ومثل هذه المبادئ العامة لا تحتاج إلى برهان ، كما أن الناس ليسوا بحاجة إلى تعلمها لأنها من النوع الذى يعرفه البشر ، أصحاب الفهم المشترك ، أو قل أن الناس يوافقون عليها بمجرد ادراكها وفهمها .

لكن ما هى المبادئ " ؟ يميز " ريد " بين الحقائق الضرورية التى تكون أضدادها مستحيلة والحقائق العارضة التى تكون أضدادها ممكنة ، وكل فئة تشمل مجموعة من المبادئ الأولى .

أولا : مبادئ الادراك الفطرى المرتبطة بالحقائق العارضة .

(١) كل شئ أعيه فهو موجود .

(٢) الافكار التى أعيها هى أفكار موجودة أطلق عليها " ذاتى : و"ذهنى "

(٣) الأشياء التى تحدث بالفعل هى أشياء أتذكرها بتميز .

(٤) هويتنا الشخصية ، واستمرار وجودنا ، فى استطاعتى أن أتذكرها بوضوح .

(٥) الأشياء التى ندركها بحواسنا بتميز موجودة بالفعل ، وهى على نحو ما ندركها .

(٦) لدينا درجة من القدرة نستطيع بها السيطرة على أفعالنا ، وتحديد ارادتنا .

(٧) الملكات الطبيعة التى نميز بها الحق من الباطل ليست خادعة ولا مضللة

(٨) ان هناك حياة وعقلا عند اخواننا من البشر الذين نتجاوز معهم .

(٩) هناك ملامح معينة فى الوجه ، وفى الصوت ، وفى البدن ، تشير إلى أفكار واستعدادات معينة فى الذهن

(١٠) هناك اعتبار معين لشهادة البشر فى موضوعات الواقع ، بل هناك اعتبار للفلسفة البشرية فى مسأله الرأى .

(١١) هناك أحداث كثيرة تعتمد على ارادة الانسان ، مع وضع الظروف المحيطة فى الحسبان بدرجة كبيرة أو صغيرة . (١)

(١٢) من الأرجح أن ما يحدث فى ظواهر الطبيعة هو نفسه ما يحدث فى ظروف مماثلة .

ثانيا : مبادئ الادراك الفطرى المرتبطة بالحقائق الضرورية .

(١) البديهيات فى النحو ، وقواعد اللغة – كل صفة فى جملة لا بد أن تصف اسماً ، يظهر صراحة أو ضمنا .

(٢) البديهيات المنطقية مثل كل قضية منطقية اما أن تكون صادقة أوكاذبة .

(٣) البديهيات الرياضة .

(٤) البديهيات فى موضوع التذوق .

(٥) المبادئ الأولى فى الأخلاق مثل " لا ينبغى أن يلام انسان على عمل لم يكن فى استطاعته منعه " .

أ- الكيفيات التى ندركها بحواسنا لا بد لها من ذات هى ما نسميه بالجسم ، والافكار التى نشعر بها لا بد لها من ذات هى ما نسميه بالذهن . وكل انسان عادى يعترف بصحة هذا المبدأ – والاعتراف بصحته تعبّر عنه اللغة المألوفة .

ب- أيا ما يبدأ فى الوجود فلا بد له من علة هى التى أوجدته .

ت- التصميم والعقل فى العلّة يمكن أن يشار اليهما من علامات معينة فى النتيجة (٢)

---

(١) James Mccosh . scottish philosophy p. 217.

(٢) Ibid .

هاتان المجموعتان تشملان أربعة وعشرين مبدأ يعتبرها ريد مبادئ أولية واضحة وهى من أنواع مختلفة ، فمن بين البديهيات المنطقية التى ذكرها أن ما تؤكده القضية من أجناس ويكون صوابا ، يمكن أن تؤكده الأنواع ويكون صوابا أيضاً . وها هنا لدينا قضية تحليلية اذ يكفى فقط أن نعرف ما الجنس وما النوع لنعرف الحكم على القضية .

لكن اذا كانت المبادئ المرتبطة بالحقائق الضرورية واضحة ، فبأى معنى نصف الحقائق العارضة بأنها واضحة بذاتها أيضا ؟ من الواضح أن " ريد " يقصد أن هناك نزعة طبيعية أو ميلا طبيعيا للايمان ، منها ، وحديثه عن الأشياء التى ندركها بالحواس ، وأنها موجودة بالفعل ، وأنها على نحو ما ندركها مسألة " أوضح من أن تحتاج إلى برهان ، لأن الناس جميعا ينقادون بالطبيعة لتقديم موافقة ضمنية على شهادة حواسنا المتميزة قبل أن يكونوا قادرين لفترة طويلة على أى تحيز لاحكام الفلسفة أو التربية المبتسرة . (١)

---

(١) Quoted by F. Copleston : vol. 5 p. 369 .

" الفصل الثانى "

• جيمس فردريك فرير

(١٨٠٨ — ١٨٦٤) •

أولا : حياته :

ولد " فرير " فى ١٦ يونيو ١٨٠٨ فى أدنبرة لاسرة ثرية تعمل بمهنة المحاماة . وتلقى تعليمه فى مدارس المدينة ، ثم التحق بالمدرسة العليا ، ثم بجامعة أدنبرة فى سن السابعة عشر وبقى فيها لمدة عامين دراسيين عامى ١٨٢٥ – ١٨٢٦ و ١٨٢٦ – ١٨٢٧ حتى بلغ السن التى تسمح له بالالتحاق بجامعة اكسفورد .

نال درجته الجامعية عام ١٨٣٢ ، وكان فى ذلك الوقت قد حصل قدراً لا بأس به من المعرفة الكلاسيكية وبدأ يدرس الفلسفة . وفى عام ١٨٣٢ أصبح " فرير " محاميا فى أدنبرة لكنه لم تكن لديه ، فيما يبدو ، أية رغبة فى ممارسة مهنة المحاماة . فتلك هى الفترة التى تملكته فيها رغبة عارمة فى دراسة الفكر النظرى لا سيما الميتافيزيقا فأصبح عضواً نشطاً فى الحلقة الثقافية " لسير وليم هاملتون " التى كانت تضم " توماس دى كوينى " وكرستوفر فورث " وغيرهما، وهى حلقة مجلة " بلاك وود " ولقد اسهم فرير فى هذه الحلقة فيما بين أعوام ١٨٣٨ و ١٨٤٣ بكتابة " محاضرات وكتابات غير منشورة "(فى مجلدين ادنبرة ولندن عام ١٨٦٦) [1] .

وكان " فرير " فى عام ١٨٣٤ قد قام بما يمكن أن نسميه رحلة بالغة الأهمية إلى ألمانيا وجاب هذه البلاد مسجلا انطباعاته ، فى كثير من الأحيان ، فى خطابات كان يرسلها إلى عمه وخطيبته " مارجريت ولسون .. " وزار

---

(١) Encylopedia of philosophy Ed. By Edwards, vol.3 p. 188.

" هايلدبرج " و " ليبنزج " و" برلين " ومن برلين اشترى " مادلية تحمل صورة هيجل – الذى كان قد توفى منذ ثلاث سنوات – عاد بها إلى انجلترا "(1)

أقلع " فرير " عن مهنة المحاماة عندما تملكته رغبة عارمة فى دراسة الفكر النظرى لا سيما الميتافيزيقا ، وهى رغبة لا هى مفسرة ولا مبررة عند مَنْ لا يعرفها ، ولعل هذا ما دعاه إلى السفر إلى ألمانيا وقضاء بضعة اشهر فى مدنها الهامة " هايدلبرج " و " برلين " يقول أحد أصدقائه : " لا أستطيع أن أتحدث عن الدوافع التى دفعته " ليكرس جهده لدراسة الميتافيزيقا ، وفى اعتقادى أنه لا شئ صحيح من هذه الدوافع سوى أنه قد ولد فيلسوفاً . ومن هنا فقد ارتبط فى الحال بصداقة مع سير وليم هاملتون الذى قدمه إليه صديق للطرفين ، وأظنه نظر إلى هاملتون فى ذلك الوقت على أنه استاذ " (2)

ولعل هذه الرغبة فى دراسة الميتافيزيقا هى التى دفعته كذلك إلى الارتباط بسير وليم هاملتون ، وهو ارتباط مثير رغم فارق السن بينهما ، فقد كان " فرير " فى الثالثة والعشرين من عمره ، بينما كان " هاملتون " فيلسوفاً ناضجا يكبره بعشرين عاما (حيث ولد عام ١٧٨٨) . وربما كان الجدير بالملاحظة اختلاف الرأى بينهما فى معالجة المشكلات الفلسفية ، وهو اختلاف لم يفسد الود بينهما ، فقد كتب " فرير " فى " ملخص " لمبادئ " الميتافيزيقا " الذى كتبه بعد وفاة هاملتون بقليل يقول :

---

(١) Arthur Thomson:The philosophy of J.F.Ferrier p. 46 and ferrier of St. Andrews,p. 44

(٢) Quoted by E.Elizabeth s. Haldan Thoemmcs Bristol,1991 p. 19 .

" لقد كان سير وليم هاملتون ، من الناحية العقلية والخلقية معا ، من بين أعظم العظماء ، طبيعة بسيطة وعظيمة ، لا تنبع قط من ظلام فى الحياة البشرية ، شخصية قوية صادقة لم يخلق الله لها مثيلا . ظللنا معا لسنوات طويلة ، ويندر أن يمر يوم دون أن أكون فى صحبته لساعات طوال ولن اتوقع أبداً ان أحيا على هذه الأرض مرة أخرى مثل هذه الساعات الجميلة . لقد تعلمت منه أكثر بكثير مما تعلمتُ من الفلاسفة الآخرين مجتمعين أوفرادى ."(1)

وفى عام ١٨٣٧ تزوج " مارجريت ولسون " وكرس جهوداً مكثفة فى السنوات التالية للعمل الفلسفى ، وفيما بين ١٨٤٢ – ١٨٤٦ شغل كرسى التاريخ المدنى فى أدنبره وظل لمدة عام خلال هذه الفترة ينوب عن " سير وليم هاملتون " أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا .

وفى عام ١٨٤٥ عُيِّن فرير أستاذاً للفلسفة الخلقية فى جامعة سانت أندروز حيث بقى حتى وفاته . لكنه أصيب بخيبة أمل عندما لم يستطع الحصول على كرسى المنطق والميتافيزيقا فى أدنبرة . فبقى فى جامعة سانت اندروز حتى وفاته فى ١١ يونيو ١٨٦٤ .

مؤلفاته :

هناك أربعة مؤلفات رئيسية من بين ما كتب " فرير " طوال حياته ذات أهمية فلسفية خاصة وهى: –

(١) مقدمة لفلسفة الوعى (١٨٣٨ – ١٨٣٩) .

(٢) باركلى والفلسفة المثالية (عام ١٨٤٢) .

(٣) مبادئ الميتافيزيقا (عام ١٨٥٤) .

(٤) الفلسفة الاسكتلندية : قديمها وحديثها (عام ١٨٥٦) .

---

(١) Ibid . p. 20.

ثانيا : نقد المدرسة الاسكتلندية :

على الرغم من أن " فرير "كان يتعاطف مع المحاولة التى قام بها " ريد" ويقدر شخصيته تقديرا عاليا ، فإنه كان يرفض ما انتهت إليه هذه المحاولة . لقد كانت قدراته الفلسفية ممتازة ، تشهد عليها انتقاداته للفلسفة الاسكتلندية السائدة ، كما كان على حق أيضا ، فيما يرى " فرير " فى اقتناعه بأن الطريقة الوحيدة للافلات من مثالية باركلى وشك هيوم هو انكار المقدمات التى بدأت منها حجتهما وأعنى بها نظرية الادراك الحسى عند " جون لوك " غير أن مجرد الانكار لوجهة النظر القائمة ليس له فى ذاته دلالة فلسفية خاصة ، فليس المهم " الانكار " فى حد ذاته ، وانما المهم فلسفيا هو أساس الانكار ، وما يبنى عليه ، لقد أراد " ريد " أن يتجاوز موقف الانكار ، لكنه فى جهوده البناءة ، ارتد إلى الوراء إلى نفس الموقف الذى أنكره ([1]) . يقول " فرير " : - كان ريد أول مَنْ ذهب إلى أن نظرية الادراك الحسى (نظرية لوك) خاطئة وزائفة ، وأنها المصدر الرئيسى لمذهب الشك وللمذهب المثالى الذاتى . غير أن التسليم بجدارته لا بد أن يصحبه تحفظ بالنسبة للمبدأ الذى قال به كأساس لفلسفته ، لأن هذا المبدأ جعل اعتراضاته باطلة . فلا غناء فى التنصل من النتيجة اذا ما قبلنا المقدمات التى تلزم عنها . لقد أنكر دكتور " ريد " نظرية الادراك الحسى ، لكنه أخذ بمقدماتها . وهكذا صادق فى النهاية ، على نتائج هذه النظرية التى أنكرها من قبل بطريقة صارمة ." ([2])

---

(١) G.Watts Cunningham : The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy The Century co. N.Y.p.18

(٢) J.F.Ferrier : Philosophical words, vol.3 p. 418 Quoted by W. Cunningham : Ibid)

لقد ظل " ريد " واقعا تحت براثن نظرية لوك فى الادراك الحسى دون أن يتمكن من الافلات من قبضتها القوية ، ولا أدل على ذلك من نظريته فى " الحس المشترك " وهو تعبير مضلل ، يجعل الناس يعتقدون ، كما حدث فعلا ، أنه لا شئ فى الفلسفة لا يستطيع رجل الشارع أن يعرفه ، لو استخدم قدراً يسيراً من التفكير فى الموضوع . وهكذا اعتبرت الفلسفة من النوافل ، وظنّ الناس أنه ما أن يتخلص منها حتى نقنع بملاحظة أوامر القلب ، وهو خير مرشد من أى شئ آخر . وهكذا نكتشف ، فى النهاية ، مثل البرجوازى المهذب عند موليير ([1]) أننا كنا نتفلسف طوال حياتنا لكننا لم نكن نعرف ذلك !

فنحن جميعا نعتقد أننا مزودون " بالحس المشترك " بقدر ما ، وأننا نستطيع أن نفسر كل شئ لو أننا استخدمناه ، ومن ثم فالضجة التى أثيرت حوله لا معنى لها " فهى عجيج ولا طحين ! " فالأسرار الخافية على الحكماء تتكشف أمام الأطفال ، وليس علينا سوى أن نفتح أذهاننا لكى نتلقاها . ([2])

لم يقنع " فرير " بالملاحظات الساذجة عند رجل الشارع لأنه كان يستهدف أساساً " مناهج البحث " التى طورتها المدرسة الاسكتلندية عندما سعت لتنفيد تحديات هيوم الشكية ، وذلك بالتصدى لوصف بنية المعرفة . غير أن

---

(١) البرجوازى المهذب مسرحية للأديب الفرنسى موليير كان فيها مسيو " جوردان " أميا ، طلب من أحد أقربائه أن يكتب خطابا غراميا يرسله إلى محبوبته ، وسأله القريب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والتبس الأمر على " جوردان " فسأله عن معنى النثر ، فلما عرفه تعجب ، لأنه قضى من حياته أربعين عاما يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك !

(٢) Elizabeth S.Haldane: James Fredrick Ferrier, Thosmmes, Bristol 1991,p.48-49

تحليله للمعرفة الحسية تركه فى موقف مَنْ يقبل موضوع المعرفة على أنه بطبيعته ثنائى . ويعتقد " فرير " أن نظرية تحلل نظرية الادراك الحسى وتقول بهذه الثنائية تدل على أن نظرية التمثلات الحسية ([1]) لا تزال تسيطر عليها ([2]) : " ان التحليل الذى قام به يعطيه أكثر مما كان يساوم عليه : لقد كان ، يرغب فى الظفر بموضوع قريب من الادراك الحسى . لكن التحليل قدم له : بالضرورة اثنين : أعطاه موضوعاً قريباً وموضوعاً بعيداً على حد سواء . فالعملية الذهنية التى أطلق عليها اسم : ادراك المادة ، والتى ميزها عن المادة نفسها ، ذلك هو فى فلسفته الموضوع القريب للوعى وهو يرادف بالضبط الصور الذهنية ، والخيالات ، والتمثلات فى علم النفس القديم . أما الوجود الواقعى ، أى المادة ذاتها ، التى ميزها عن ادراكها ، فذلك هو الموضوع البعيد عن الذهن وهو يرادف بالضبط ،الموضع الذى يتم تمثله فى علم النفس

---

(١) نظرية التمثلات الحسية، أو المذهب التمثيلى Representationalism هى نظرية قال بها أيضا الديكارتيون ، وهى تذهب إلى أن الذهن لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة ، وإنما يعرفها عن طريق الأفكار التى تمثلها ، فهى تقوم مقامها ، وتجعلها ماثلة أمام الذهن .

– آيدها بوجه خاص " مالبرانش " ولها أنصار لدى بعض الواقعيين التقدميين المعاصرين راجع فى ذلك كله " المعجم الفلسفى " الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية .

(٢) يقول " فرير " من ما هية النظرية التمثيلية أن نتعرّف – فى عملية الادراك – على موضوع قريب وموضوع بعيد للذهن . وكل مذهب يفعل ذلك هو بالضرورة مذهب تمثيلى " مجموعة مؤلفاته جـ ٣ ص ٤١٥ .

القديم[1] وهكذا بقى " ريد " من حيث الجوهر ، متفقا مع نظرية " جون لوك " رغم انكاره الصارخ لها [2] .

ومن ثم فإن " ريد " لا يزال من الناحية المنطقية مثاليا مثل باركلى ، أو شاكا مثل هيوم ولنفس الاسباب ذاتها تماما . لقد ظن أنه أفلت من مثالية " باركلى " ومن شك هيوم بالالتجاء إلى " الايمان الغريزى الذى لا يقاوم الايمان بوجود مستقل عن المادة . غير أن هذا الايمان هو لا شئ ، لا وجود لأنه مستحيل منطقياً وهو مستحيل منطقيا لأنه ينطوى على تناقض صارخ . ففى حالة ادراك الانسان مثلا ، للشجرة فإنه " مالم يؤمن بوجود الشجرة منفصلة عن ادراكه ، فإنه لن يؤمن بوجود الشجرة المستقلة . أى بوجود الشجرة بذاتها .. فهل يمكن للذهن ، بالغا ما يبذله من جهد ، أن يؤثر فى عملية الفصل هذه .؟ يبدو أن ذلك مستحيل استحالة مطلقة . فالوضع الذى يلتصق فيه الايمان لا يمكن أن يتطهر ، وبالتالى لا يمكن للايمان نفسه أن يوجد ." [3] ومن ثم فلا يمكن لمثل هذا الايمان أن يقدم لنا طريقاً منطقيا للافلات من المذهب المثالى الذاتى ، أو من مذهب الشك المتضمنان فى نظرية الادراك الحسى ، لأنه ليس على أحسن الفروض سوى وهم مريح [4]

ويعتقد " فرير " أن هناك طريقاً واحداً فحسب للافلات من نتائج هيوم الشكية ، وليس هذا الطريق سوى تحليل مقنع للتجربة الحسية . فهذا هو الدرس

---

(١) المرجع السابق ص ٤١٧ .

(٢) واطس كننجهام " الحجة المثالية فى الفلسفتين البريطانية والأمريكية " ص ١٩ .

(٣) Quoted by w. cunningham , Ibid , p.20.

(٤) Ibid.

الذى تعلمناه من المحاولة العقيمة غير المجدية التى قام بها " ريد " وهو ما ينبغى أن تتعلمه أية فلسفة رصينة . ولقد أخذ " فرير " على عاتقه أن يفهم طبيعة التجربة الحسية فهما جيداً ، وكذلك مضامينها بالنسبة للنظرية الفلسفية . وهو ما قام به فى الجانب الايجابى من فلسفته وسوف نعرض له بعد قليل .

وينبهنا " فرير " منذ البداية إلى أن الافلات من قبضة هيوم لا يعنى أبداً العودة إلى فلسفة باركلى . على الرغم من أنه كان على اقتناع تام بأن باركلى " كان مفكراً بأصدق معنى للكلمة " مادامت لديه " قدرة عالية على رؤية الوقائع الحقيقية ، والتغاضى عن رؤية الوقائع الزائفة ." غير أن مثالية الأسقف – فى رأى فرير – ليست أكثر اقناعا من مذهب الشك عند هيوم أو عن فلسفة " الحس المشترك " عند " ريد " والمدرسة الاسكتلندية . لقد كان فى الواقع على استعداد للتسليم – فى الجانب السلبى من فلسفته – بأن فلسفة باركلى تعبر عن حقيقة هامة – فهو يعتقد أن أية فلسفة رصينة لا بد أن تنكر ما اهتم باركلى مبدئياً بانكاره وهو : " أن أى شئ خاف أو مستتر بمعنى أن يكون فى ذاته : لا يُسمع ولا يلمس ، ولا يُرى ، ولا يُتذوق ، فإنه يشكل عالم الوهم أو السراب الذى يكمن خلف العالم المرئى الملموس .. والذى لا يقع أبداً فى مجال ادراك الحواس(١)

والمضمون الايجابى لهذا الموقف – وهو القول بأن المادة تعتمد فى وجودها على الذهن – هو فى رأى " فرير " المعتقد الاساسى الذى تنطوى عليه أية فلسفة تعرف حقا ما تريده وما تسعى إليه . غير أن حجة باركلى تسير معتمدة على معتقد غير مقنع تماما فيما يرى فيلسوفنا . ذلك لأن القول بأن " الوجود هو أن يكون مدركاً " يرادف قولنا : أن هناك أشجاراً ، وأحجاراً ،

(١) J.F.Ferrier: op. cit. p . 296.

وأنهارا ، وما إلى ذلك ، لكنها لا يمكن أن توجد الا اذا تّم ادراكها وفكر فيها ذهن ما . ويبدو أن ذلك يتضمن القول بأنها ستكف عن الوجود مالم تكن مدركة لكن ها هنا بالضبط يكمن الضعف الأساسى فى نظرية باركلى " اذ لا بد للفيلسوف الواقعى أن يضحك فى سخرية وهو يقول : أن معنى ذلك أنه لا بد لى أن أفترض أنه لا توجد أشجار ولا أحجار ، ولا منازل .. الخ عندما لا يكون هناك ذهن يراها أو يفكر فيها ! " (١) والفيلسوف الواقعى هنا يفترض ، بالقطع، التفرقة بين الموضوع وادراكنا له ، وهى تفرقة تمثل بالطبع مشكلة هنا فهى مربط الترس فى المناقشة بأسرها . ولا تستطيع حجة باركلى أن تواجه اعتراضات الفيلسوف الواقعى ، مالم تمتد وتتسع اذا أردنا أن نكشف عن الأساس الواهى لزعم هذه الواقعية وأن نبين عدم كفايته ، فلابد لهذا الامتداد أو التوسع أن يشمل اثبات أنه " فى حالة أية ظاهرة ، بل حتى فى حالة ظاهرة غياب جميع الظواهر ، فإننا لا بد أن نتصور ذهن – الذات مشغولا بالظاهرة "

عندما تمتد حجة باركلى على هذا النحو " فإنها تصبح برهانا ضد جميع التفاهات والاعتراضات التى تثار ضدها . فمن الصواب تماما أن نقول أن وجود المادة يعتمد على حضور الذهن الواعى سواء أكان هذا الحضور واقعياً أو مثالياً ، لكن لا ينتج من ذلك أنه لن تكون هناك مادة ، اذا لم يكن هذا الذهن الواعى حاضراً أو اذا لم يفكر فيها فى اللحظة الراهنة ، لأنه لا توجد مادة تعتمد فحسب على مثل هذا الحضور – الواقعى أو المثالى – لهذا الذهن الواعى . وهذه الفكرة تسكت تماما مدفعية الواقعية الزائفة ، وتزيل خنادقها وتمنع عنها كل المؤن والذخيرة . وفضلا عن ذلك فاننا نصد أيضا جحافل المثالية الزائدة ،

---

(١) Ibid, p. 314.

وتنهار قواها من أساسها ، فى الوقت الذى تطل فيه المثالية المطلقة الحقيقية برأسها ، وتقوم بالتوفيق التام بين الحس المشترك والفلسفة ، وهكذا تبقى أعلامها فى الميدان منتصرة . " (١) .

وسوف نبين فيما بعد كيف قاد " فرير " هذه المسيرة الظافرة لتبلغ النصر النهائى حين تصل إلى المثالية المطلقة .

---

(١) Ibid , p. 314, 315-316 .

ثالثا : طبيعة الفلسفة ومنهجها :

بدأ " فرير " يكتب سلسلة من المقالات على مدى سنتين(١٨٣٨- ١٨٣٩) بعنوان " مقدمة إلى فلسفة الوعى " فى مجلة " بلاكوود " وكانت هذه المقالات السبع الأولى تمثل مُحصلة اهتماماته الفلسفية فى السنوات القليلة الماضية وهى كلها تعلن الانفصال الكامل عن الطريقة السائدة فى النظر إلى الوعى حتى ذلك الوقت ، كما تعبر عن احتجاجه ضد فلسفة الاعتقاد التى جعل " فرير " من مهمته محاربتها . وربما كانت اسكتلنده البلد الوحيد الذى يهتم فيه الجمهور بالمسائل النظرية ، حتى لقد أصبحت مقالاته موضع اهتمام عند شريحة عريضة من القراء الذين يقرأون بامعان العدد الشهرى من مجلة " بلاكوود " .

وهكذا نجد أن أول اهتمام فلسفى لـــ " فرير " ارتكز على دراسة الوعى أو الذهن البشرى ، بل ان من الباحثين مَنْ يرى أن مهمة فرير الفلسفية كلها كانت موجهة ضد المنحى السيكولوجى الذى سار فيه السابقون عليه ، ومَنْ يدرس " فرير " عليه أن يبدأ " بفلسفة الوعى " أول كتبه وأوضحها . ورغم ما فيه من زخرفه فهو ضرب من " الفينومينولوجيا التحليلية " تسبق ما سوف يقوله هوسرل فيما بعد ([1]) . وفشل السيكولوجيا القديمة يفتح الباب أمام الميتافيزيقا يقول : " نقطة تحول الفكر من السيكولوجيا إلى الميتافيزيقا هى التأويل الحق لتحول النفس عند أفلاطون من الجهل إلى العلم ، من مجرد الظن إلى اليقين والاقتناع ، وبعبارة أخرىَ من نظام يكون فيه التفكير ظاهريا ، إلى نظام يكون فيه التفكير واقعياً . والفارق عظيم بين علم الذهن البشرى وبين الميتافيزيقا ، كالفارق بين نظام بطليموس فى الفلك ونظام كوبرنيكس ." ولا يعنى ذلك أن الميتافيزيقا تسعى إلى القيام بشئ أكثر مما تقوم به السيكولوجيا ، إنها لا

---

(١) W. Cunnungham : op.cit.p.23.

تستهدف إلا ما تستطيع القيام به ولا تقترح أن يقوم الإنسان بشئ الا ما تمكنه منه قدراته الخاصة . (١)

والمشكلة كلها فى نظر فرير تتحول إلى دراسة الذهن : -

" إذا كان هذا العلم (علم الذهن البشرى) سوف يبدو أنه يتضمن فى مفهومه عيباً جذرياً وهو أن جميع الظواهر الحقة والمتميزة فى الانسان رواغة فى ادراكها ، وانها لهذا السبب محكوم عليها إلى الأبد أن تقصر فى بلوغ الهدف الذى وضعت من أجلها ، فإن منهج هذا العلم فى هذه الحالة لن يؤدى بنا إلا إلى أفقر النتائج وأقلها اقناعا ، ان العقل البشرى - دون أن نقول عنه دنسا ولا تجديفا - أشبه ما يكون بالاوزة التى تضع بيضاً ذهبياً ، وعالم النفس الميتافيزيقى أشبه ما يكون ببائع الدجاج الذى ذبح الأوزة ليحصل على البيض كله دفعة واحدة لكنه لم يجن من عمله شيئاً - ان تقطيع الذهن ، ميتافيزيقيا ، بهدف ادراك الحقيقة وهى جنين ، والتعرف على جميع العمايات التى نصل بواسطتها إلى هذه النتائج البراقة التى تشكلت فى الرحم ، وتعقب ما هو موجوده ذلك كله قد تلاشى وانتهى تحت السكين . لأن الواقع الحى الذى كان يتنفس قد مات وحلت محله تجريدات ميتة لا حياة فيها ..

كان اهتمام " فرير " بموضوع الوعى الذى هو جوهر الذهن هو الذى أدى به إلى دراسة نظرية المعرفة ، وكان هذا الفيلسوف هو أول من نحت كلمة الابستمولوجيا وأدخلها إلى الفلسفة الانجليزية فى كتابه " مبادئ الميتافيزيقا عام ١٨٥٤) وقسم مذهبه ثلاثة أقسام هى : -

(١) الابستمولوجيا أو علم المعرفة .. Epistemology

(٢) الاجنيولوجيا أو علم الجهل .. Agniology

(٣) الانطولوجيا أوعلم الوجود .. ontology

---

(١) Elizabeth s. Haldane: James Fedrred Ferrier, Thoemes. Bristol, 1991, p.53-54.

وسوف نعرض لهذا المذهب بعد قليل ، ويهمنا الآن أن نعرف كيف تصور فرير الفلسفة بصفة عامة .؟ وكيف يكون منهجها فى رأيه ؟

الفلسفة فى رأية ملزمة بتحقيق مطلبين رئيسيين : الأول : أن تحاول أن تكون صادقة . والثانى : أن تسعى إلى أن تكون مبررة عقلياً . والمطلب الثانى أكثر أهمية من الأول ، لأن الفلسفة التى لا تتضمن تبريراً عقلياً – حتى ولو كانت صادقة – لن تكون لها قيمة عملية ، كما أنها ستكون بلا قيمة كنظام عقلى . وفضلا عن ذلك فإنها ستكون صادقة إذا ما كانت مبررة عقلياً على نحو مقنع .

لكن كيف يمكن للفلسفة أن تكون مبررة تبريراً عقلياً مقنعاً .؟ إن مثل هذه الفلسفة لا بد أن تكون نسقاً من القضايا مرتبة طبقا للاستخدام " السليم للعقل ". والعقل لا يكون استخدامه سليما الا اذا حصر نفسه فى الحقائق الضرورية وحدها . أعنى الحقائق أو القضايا التى لا يمكن تصور أضدادها لأنها متناقضة . ومن ثم فقانون التناقض هو القاعدة أو المعيار لاستخدام العقل استخداماً سليماً ، فعندما يسير العقل طبقا لهذا القانون فإن ذلك يعنى أنه يُستخدم استخداماً سليماً . وسوف يَكون نسق القضايا التى تبنى على هذا النحو نسقاً من القضايا الصادقة المبررة تبريراً عقلياً . سوف يكون باختصار : فلسفة . ومن ثم فالقاعدة الأساسية لكل فلسفة هى هذا : " لا تثبت شيئا الا ما يرغمك عليه العقل بوصفه حقيقة ضرورية . أعنى حقيقة يتضمن عكسها تناقضاً ، ولا تنكر شيئا مالم يتضمن اثباته تناقضا ، أعنى يتناقض مع حقيقة ما ضرورية أو مع قانون العقل . ومن يترسم فى تفكيره خطى هذه القاعدة سوف تظهر له – لا محالة – فلسفة مبررة تبريراً عقلياً ، ومن ثم فهى صادقة

رابعا : مشكلة الفلسفة ونقطة البداية :

اذا ما شرع المرء فى تطبيق المنهج الذى شرحناه فيما سبق فسوف تظهر أمامه فى الحال مشكلة تتلخص فى تحديد الطريقة التى يعرف بها الحقائق الضرورية ، وما هى من بين هذه الحقائق الضرورية أكثرها أهمية للفلسفة . فليست كل النتائج التى نقول انها حقائق ، نصفها أيضا بأنها حقائق ضرورية . بل على العكس كثيراً ما يكون من الصعب تمييز الحقائق الضرورية من المعتقدات الخاطئة التى يسلم بهاعامة الناس . والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه العقبة هى النفاذ الى الحقيقة الضرورية كنقطة بداية للعقل ، ثم تسير منها خطوة خطوة الى الحقائق الضرورية الأخرى من خلال مبدأ قانون التناقض ونحن نصل إلى نقطة البداية الضرورية هذه للفلسفة بتحليل مشكلة الفلسفة . ان نقطة البداية فى الاستدلال الفلسفى الى حلها ، ومدى ملائمتها لهذه المشكلة . غير أن هذه الملائمة لا يمكن فهمها إلا عندما تتحدد المشكلة المراد حلها تحديداً واضحاً وبالتالى لا بد لنا أن نبحث أولا ما هى مشكلة الفلسفة ، ثم نتقدم لنسأل : ما هى الحقائق الضرورية التى تتكشف أمامنا كنقطة انطلاق ، أو بداية ، يمكن أن يصل منها المرء الى حل لهذه المشكلة مبرر تبريراً عقلياً .

(١) مشكلة الفلسفة :

هناك تسليم عام ، طوال عصور الفكر ، بالرابطة التى تربط بين ذهن الانسان ونظام الأشياء ، وكانت هذه الرابطة مشكلة صيغت على أنحاء شتى بسبب ألوان الغموض والالتباس التى تكتنف مصطلحى الذهن والأشياء . ولقد اعتقد " فرير " أن مهمته الأولى ازالة هذا الغموض .

لقد افترض التراث الفلسفى ، فى العادة ، أن الذهن والشئ كائنان منفصلان أتم الانفصال ، حتى أن كلا منهما يمكن تعريفه على حدة دون الاشارة إلى الآخر . وعلى أساس هذا الزعم فقد أصبحت مشكلة الفلسفة تنحصر فى السؤال الآتى : كيف يمكن للعقل بذاته أن يرتبط بالشئ بذاته per se؟ ولقد أدت محاولة حل المشكلة كما صيغت على هذا النحو إلى ظهور التمثلات الحسية ، وهى نظرية تذهب إلى أن موضوعات العالم الخارجى تحدث فى الذهن أفكار تمثل ، أو تفسر على نحو ما هذه الموضوعات . وأول ما تتضمنه هذه النظرية هو أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة للأشياء بذاتها ، طالما أن ما يُعرف على نحو مباشر ليس هو الشئ أو الموضوع وإنما الفكرة التى تمثله فى الذهن . ولا يختلف من ذلك كثيراً طرح السؤال عما اذا كانت هناك معرفة استدلالية للأشياء بذاتها واذا ما فُهمت الرابطة بين الذهن والأشياء على هذا النحو ، فإنها سوف تتحول ، عاجلاً أم آجلا ، على نحو ما حدث فى التاريخ بالفعل إلى سؤال عما اذا كان هناك أساس منطقى للاعتقاد فى وجود عالم خارجى على الاطلاق .

ولقد ظهرت عبر التاريخ ثلاثة مذاهب فلسفية تجيب عن هذا السؤال :

(أ) الواقعية الافتراضية :

وهو مذهب يقول أنه لا بد من افتراض وجود مثل هذا العالم ، رغم أنه لا يمكن البرهنة على وجوده . أى لابد من افتراض وجود نظام خارجى واقعى هو مصدر ادراكاتنا الحسية .

(ب) المذهب المثالى الذاتى :

وهو مذهب يوحد بصراحة بين الأشياء وادراكها ، ويذهب إلى أن الاعتقاد فى وجود عالم خارجى من الأشياء هو عائق غير منطقى .

(جـ) مذهب الشك :

وهو مذهب على حين أنه لا ينكر وجود نظام للاشياء ، فإنه يذهب إلى أنه لو كان هناك مثل هذا النظام ، فلابد أن يكون شيئاً مختلفاً أتم الاختلاف عما ظهر لنا فى الادراك الحسى . ومن ثم لا بد أن يظل بالنسبة لنا موضوعاً للجهل

وعلى الرغم من أن كل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة لديه ما يقوله ، فلا واحد منها ، فى النهاية ، مقنع تماما . فما أن ينفصل الذهن عن الأشياء انفصالا حاداً حتى تختفى الطريقة المنطقية التى تجمعها معاً ، ويقع الفكر النظرى عندئذ فى محيرات لافكاك منها .

ومن صور هذه المحيرات هو بالطبع ، الافتراض الذى أدى إليها ، غير أن هذا الافتراض زائف ، وهويظهر من وجهة نظر خاطئة عن طبيعة الادراك الحسى . وطبقا لهذه النظرة فان الاختلاف بين ما يسمى بالأشياء ، وما يسمى بادراكاتنا الحسية هو اختلاف مطلق . فى حين أن النظرة الصحيحة تذهب إلى أن الاختلاف نسبى فحسب ، فهو اختلاف يتبع اختلاف وجهات النظر وارتباطها بالموقف الفعلى ، فالواقعة الشاملة هى : الموقف – الادراك ، ففى هذا يقف جانب موضوعى وجانب ذاتى ، لكنهما جانبان فحسب لنفس الموقف الشامل ، وفضلا عن ذلك فهما متضايفان منطقيا ، اذ لا يمكن التفكير فى الجانب الموضوعى الا بالإشارة الى الجانب الذاتى ، كما أن التفكير فى الجانب الذاتى يتضمن لا محالة الاشارة الى الجانب الموضوعى . فالمرء مثلا ، يفكر فى الضوء من خلال فكرة الابصار ، وليس فى استطاعة المرء أن يفكر فيه بطريقة أخرى . والعكس فإنه يفكر فى فكرة الابصار من خلال تفكيره فى الضوء . ولا يمكن التفكير بطريقة أخرى . فنحن عندما نفكر فى الموضوع ، فاننا نظر " بالقانون الحتمى لطبيعتنا " أن نفكر فى الذات معه على طول الخط . كما أننا

من ناحية أخرى عندما نفكر فى الذات ، فاننا مضطرون بنفس الضرورة أن نفكر فى الموضوع كذلك . فالذات والموضوع أو الذهن والشئ ، لا يوجدان كشيئين منفصلين ومستقلين ، وإنما هما جانبان لوجود واحد . فالذات والموضوع يشكلان اتحاداً لا ينفصم ، وتلك هى الواقعة الاساسية للمعرفة التى تتكشف لنا بالملاحظة ، كما يقام عليها الدليل بالتحليل النظرى ، والفشل فى ادراك هذه الواقعة خطأ قاتل وقعت فيه نظرية التمثلات الحسية فى المعرفة وما أدت إليه نتائج فلسفية .

ينتج من الاعتبارات السابقة أن المعرفة لا توجد فى الذهن وحده ، لو كنا نعنى بالذهن كيانا مستقلا قائما بذاته بمعزل عن الشئ ، كما أنها لا توجد فى الأشياء مستقلة عن الذهن . وعلى ذلك فالمعرفة البشرية هى الذات المتحدة مع الموضوع اتحادا لا ينفصم ، كما أنها الموضوع الذى يتحد مع الذات اتحادا لا ينفصم ، ومحاولة تجاوز هذه العلاقة يعنى القيام بمهمة مستحيلة منطقياً . كما أن غموض الرابطة بين الذات والموضوع يؤدى إلى محيرات لا مفر منها ، كما تبرهن على ذلك النظريات القديمة أما عندما تكون هذه العلاقة واضحة فذلك هو بداية الحكمة الفلسفية .

ونحن الآن نرى مشكلة الفلسفة فى ضوء جديد تماما ، فلم تعد منحصرة فى السؤال : ماهى العلاقة أو الرابطة بين ذهن الانسان أو العالم الخارجى ؟ لأنّ هذين الكيانين لا ينظر اليهما الآن كشيئين مستقلين ومنفصلين ، وانما كشئ واحد . فالسؤال يطرح المشكلة بطريقة تنطوى على خُلف محال ، ومن ثُم فهو لا يمكن الاجابة عنه . لا لأنه تستحيل الاجابة عنه ، بل لأنه لا يمكن طرحه أصلا ، فمشكلة الفلسفة الحقيقية تختلف عن ذلك أتم الاختلاف ! انها تتعلق بمضمون موقف الذات – الموضوع ، فلا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد سؤال عن

. . .

كيف تصنع المعرفة ؟ وانما السؤال الوحيد الممكن هو :ما هى طبيعة المعرفة ؟ تلك هى المشكلة الحقيقة للفلسفة .

(٢) بداية الفلسفة :

أما وقد وصلنا إلى أساس المشكلة الفلسفية ، فاننا نصبح فى وضع يمكننا من التقدم نحو قرار الحقيقة الضرورية التى نقيم عليها ، آمنين ، مذهبنا الفلسفى . لكننا لا نستطيع أن نتجه مباشرة نحو ادراك هذه الحقيقة الضرورية ، اذ لا تزال هناك خطوة أبعد يتطلبها تحليل المشكلة ، قبل أن نستطيع أن نميز بوضوح نقطة البدء فى حلنا المبرر تبريرا عقليا .

السؤال الذى نحاول الاجابة عنه هو : ما هى طبيعة المعرفة ؟ وهو بدوره سؤال غامض ، اذ أنه يفتح الباب أمام أكثر من تأويل واحد ، فلا بد لنا من تحديد معناه قبل أن نتمكن من استكمال السير : حين نتدبر مليا السؤال : ما هى طبيعة المعرفة ؟ نجد أنه لا بد أن يعنى واحداً من اثنين : -

<u>أولا</u> : قد يعنى السؤال عما هى المعرفة حسب ما تختلف اليه أنواعها ؟ ويعبارة أوضح : ما هى الأنواع المختلفة من المعرفة التى يمكن أن توجد .؟ كما أنه يمكن أن يعنى : -

<u>ثانيا</u> : ما هى المعرفة حسب ما تتفق فيه أنواعها .؟ وبعبارة أوضح : ماهى السمة الحتمية ، أى الخاصية ، أو المكون المشترك بين معارفنا جميعاً بغض النظر عن اختلافها وتنوعها من زوايا أخرى .؟ ولا يمكن أن يعنى السؤال عن طبيعة المعرفة سوى واحد من هذين المعنيين .

وخطوتنا التالية هى أن نبحث : أى صورة من هاتين الصورتين الممكنتين للسؤال ، هى الصورة الأساسية من الناحية المنطقية .؟ ومثل هذا

البحث سيكون موجزاً للغاية ، طالما أننا لسنا بحاجة إلى تفكير طويل حتى نرى أن السؤال الأول المتعلق بالانواع المختلفة من المعرفة هو فى ذاته سؤال غير أساسى ، ومن ثم فلا أهمية له من الناحية الفلسفية . فلسنا بحاجة إلى أن نتعلم أن الأنواع المختلفة من المعرفة هى : المعرفة الرياضية ، والمعرفة التاريخية ، وما الى ذلك . وهكذا لن يبقى أمامنا سوى السؤال الثانى وحده : وهو يقدم لنا المشكلة الأساسية فى الفلسفة . والاجابة عنه هى التى تشكل ما نسميه بالفلسفة . كما أننا سنجد بداخله الحقيقة الضرورية التى تصلح كأساس للمذهب .

فما هى هذه الحقيقة الضرورية .؟

السمة الشائعة أوالخاصية المشتركة لكل معارفنا هى بالضرورة ذلك العنصر الذى يكون جوهريا بالنسبة لأى معطى من معطيات المعرفة ، والذى بدونه تكون المعرفة مستحيلة ." وبعبارة أخرى فلابد أن يكون هذا العنصر اذا ما استبعد أن تستبعد معه بالضرورة معطيات المعرفة كلها ، ويصبح استردادها مستحيلا على نحو مطلق ، مالم نسترد ذلك العنصر المفقود ." فما هو ذلك العنصر .؟ هو ما لابد من معرفته مع أى شئ آخر يعرف ، وهو وحده الذى يكون مشتركا بين جميع أنواع المعارف وذلك هو الذات أو الأنا الذى يعرف . فهو المحور الذى نلتقى عنده جميع المعارف ولا تكون أية معرفة ممكنة بدونه والاعتراف الصريح الواضح بهذه الواقعة الاساسية فى صورة قضية عامة يعتمد على هذا القانون الأساسى : " مع أى شئ يعلمه اى عقل ، ينبغى أن يعرف هذا العقل ذاته على اعتبار أن هذه المعرفة هى أساس وشرط لعلمه ." تلك هى الحقيقة الضرورية الأولى لحلنا المبرر عقليا لمشكلة المعرفة .

وطالما أن هذه القضية هى أساس المذهب كله ، وأية قصية تالية ، ترتبط باقرارها فلا بد لنا أن نتوقف قليلا لنتأمل ضرورتها : -

(أ) النقطة الأولى التى ينبغى علينا ملاحظتها هى أن التجربة لا تدحض هذه القضية وإنما هى على العكس تدعمها . فمن المؤكد أن احدى وقائع التجربة اننا عندما ننخرط فى مساعى الحياة أو يستغرقنا التأمل لا نكون على وعى بأنفسنا . غير أن هذه الواقعة لا تتعارض مع قضيتنا الأساسية " وانما هى فقط توضيح للقانون العام ، قانون الإلف الذى يعبر عنه هذا القول المأثور :" إلالف يفرخ الاهمال " فنحن نألف أنفسنا حتى أننا نميل إلى إهمالها أو تجاهلها فى معطيات المعرفة ، ولا بد أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن قضسيتنا تؤكد فقط أن الذات هى دائما حاضرة ، بمعنى ما فى المعرفة بنفس الطريقة التى تكون بها الادراكات والافكار موجودة (ربما ضمنا فحسب) فإن التجربة تدعم ذلك : دع انساناً يبحث بجد واجتهاد قدر استطاعته فى تجربته المعرفية ، فسوف يجد ، فى النهاية ، أن معرفته لأى مضمون هى معرفة خاصة به .

(ب) لكن ما هو أكثر أهمية من ذلك أن ننتبه جيداً الى أن العقل يكشف عن أن قضيتنا بديهية . اذ لو كان من الممكن لأى عقل ان يتلقى المعرفة فى أية لحظة دون أن يعرف أنها معرفة خاصة به أو معرفته ، لكان من الممكن بالنسبة له ان يفعل ذلك فى جميع اللحظات وفى كل وقت حتى ان الموجود العاقل يمكن أن يكون مزوداً بالمعرفة دون أن يعرف مرة واحدة أن يمتلكها طوال وجوده " لكن ذلك خُلف محال طالما أنه يتضمن تناقضا ، فالانسان الذى لا يعى أن ادراكاته الحسية وافكاره هى ملكه ، لا يمكن أن يكون على وعى بها على الاطلاق . ومن هنا فان الانسان الذى يعرف أى شئ لا بد أن يعرف باستمرار

ـه يعرفه . لا بد بعبارة أخرى أن يكون لدية وعى ذاتى . وبالتالى فان أول ـضية لنا هى حقيقة ضرورية للعقل ، وانكارها يتضمن تناقضا ([1]).

---

(١) لاحظ أن المنهج الذى يتبعه " فرير " هنا هو احدى صور المنهج الجدلى التى تعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف ، بحيث تنتهى ألى القول باننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض . فاذا تناولنا بالدراسة بعض المواقف السيكولوجية فسوف نجد أننا نناقض أنفسنا اذا ما أنكرنا وجود الذهن كشئ تتضمنه هذه المواقف ، وفى هذه الحالة نضطر إلى اثبات وجوده . فاذا ما أخذنا ، مثلا عبارة هيوم المعرفة " اننى اذا ما توغلت داخلا الى صميم ما أسميه " نفسى " وجدتنى دائما أعثر على هذا الادراك الجزئى أو ذاك .. اننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـــ " نفسى " فى أى وقت بغير أدراك ما ، كما أننى لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الاطلاق فيما عدا هذا الادراك " لوجدنا أن قوله بأنه يتوغل داخلا الى صميم نفسه معناه أنه يتنبه الى نفسه ، أعنى أنه ينتبه الى الحالة السيكولوجية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص : فما الذى يشير إليه هذا الانتباه ان لم يكن يشير الى الذهن أو العقل .؟

وعلينا أن نلاحظ أيضا أن هذه الصورة من صور " المنهج الجدلى " هى التى استخدمها ديكارت حين اثبت وجود نفسه بوصفه مفكراً . فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان ، بل زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه ووجد أن انكار الذهن لا يعنى سوى اعادة اثباته من جديد ، فنحن اثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشر بالحالة السيكولوجية التى نقوم بفحصها ، لكننا نستطيع أن نستنتج وجود الذهن عن طريق المنهج الجدلى الذى يكشف لنا عن انه من الضرورى أن يكون متضمناً فى المواقف السيكولوجية ، وانكار وجوده ينطوى على تناقض .

راجع : د . زكى نجيب محمود " الجبر الذاتى " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام وهو نص رسالته للدكتوراة وملحق لكتابنا " رحلة فى فكر زكى نجيب محمود " أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠١ (المشروع القومى للترجمة رقم ٢٦١) .

الشرط الأول للمعرفة اذن هو معرفة أنفسنا ويؤكد العقل صدق هذه القضية التى ليست قابلة للبرهنة على اعتبار أن العقل ذاته هو نقطة البداية ، والقضية المضادة التى تفصل بين الذات والموضوع فى المعرفة لا تمثل سوى وجهة نظر السيكولوجيا الشعبية المبتذلة ، فالمعرفة فى رأى " فرير " تعتبر الذات باستمرار الجانب الجوهرى فيها ، فالمعرفة تتحد باستمرار مع ما تعرفه . والجانب الموضوعى من موضوع المعرفة ، رغم أنه يمكن تميزه الا أنه لا يمكن فصله بالفعل عن الجانب الذاتى أو الأنا . فهما معاً يشكلان وحدة المعرفة . وهى أفكار تعبر – فيما ترى الزابث هولدين – عن طابع هيجلى واضح ، بالغا ما بلغ انكار " فرير " ارتباطه بمذهب هيجل . ولا يمكن لهذه المثالية أن تنكر لحظة واحدة وجود الأشياء " الخارجية " لكنها تقول فحسب أنه لا معنى لها بمعزل عن علاقتها بالاشياء " الداخلية " فهذه الاشياء ، كما يقول هيجل ، لا يمكن أن تعرف منفصلة الا على نحو مجرد فحسب . ومن هذه النقطة نسير الى القضية الهامة – وربما كانت أهم القضايا – وهى أن المادة بذاتها لا يمكن معرفتها على الاطلاق ، أو إلى ما يسميه " فرير " بنظرية الجهل " (١)

---

(١) Ferrier, Thoemes , Bristol, 1991, p. 98 .

خامسا : استدلالات أخرى :

ينتج من هذه القضية الأساسية مباشرة أن موضوع أى معرفة ليس موضوعاً بالمعنى المألوف لهذا اللفظ ، وانما هو موضوع زائد الذات على نحو ما كشف تحليلنا السابق ، وليس ذلك سوى صورة من قضيتنا الأصلية . لكنها ليست تكرارا مملا لا نفع فيه ولا غناء ، مادامت تتميز بحمايتنا من خطأ قاتل (أشرنا اليه من قبل) هو خطأ افتراض أن الموضوع مستقل عن الذات . وتؤكد هذه الصياغة أيضا حقيقة أساسية أخرى أعنى أن الجانب الموضوعى للمعرفة ، رغم أنه يمكن تمييزه بوضوح ، فانه فى الواقع لا يمكن فصله وجعله مستقلا ، وانما هما معا يكونان وحدة المعرفة . وينتج من ذلك فى الحال أن المادة بذاتها وكيفياتها معا سواء أكانت كيفيات أولية أو كيفيات ثانوية ، فهى لا يمكن معرفتها على نحو مطلق ، لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة . ومن ثم فان الأساس الابستمرلوجى للواقعية القديمة ينهار تماما .

ومن ناحية أخرى فان أى موضوع للمعرفة لا بد أن يحتوى على عنصر مشترك بين جميع أنواع الموضوعات ، وعلى عنصر خاص بهذا الموضوع وحده . وبعبارة أخرى فان المعرفة مركب من ذلك العنصر الذى لا يمكن أن يتغير وهو العنصر الضرورى والكلى من ناحية ، ومن ذلك العنصر الذى يمكن أن يتغير أى الجزئى والحادث من ناحية أخرى . وذلك ما تبرهن عليه الواقعة الثنائية التى تقول ان جميع المعارف يمكن أن تصنف جميعاً على أساس أنها معرفة . ومع ذلك فهى كلها متمايزة أتّم ما يكون التمايز بعضها عن بعض . وهكذا نجد أن هناك جانبين يتضمنهما بناء أى معرفة : ما هو واحد وهو نفسه

فى الكل ، وما هو مختلف فى كل واحدة ([1]) . ومعنى ذلك أن كل معرفة هى بالضرورة مركب من العاملين معا . ([2])

أما العنصر المشترك بين جميع أنواع المعارف فهو الأنا أو الذهن ، فى حين أن العنصر الخاص بكل معرفة جزئية فهى المادة ، والشطر الأول فى هذه العبارة هو ببساطة تكرار لقضيتنا الأصلية ، فالأنا تعرف بالضرورة مع ما يعرف . والشطر الثانى تقرره الاعتبارات التالية :

(أ) انه يمكن تصور معرفة لا يدرك فيها العنصر المادى ، وبالتالى فالمادة ليست عنصراً مشتركا بين جميع أنواع المعارف .

(ب) المادة هى عنصر فى بعض أنواع المعارف ، وهى حين تكون كذلك فأنها تعرف بوصفها الجانب المختلف من هذه المعارف .

وعلى ذلك فاننا نستطيع أن نقول : أن الأنا لا مادية . إذا كنا نعنى باللامادية ، ذلك الجانب الكلى من المعرفة ، طالما أن الأنا هى العنصر الكلى فى المعرفة ، ولا يمكن أن تعرف على أنها عنصر جزئى . وبالتالى لا يمكن أن تُعرف على أنها مادية . وفضلا عن ذلك فان الأنا بذاتها لا يمكن معرفتها مادامت الأنا هى العنصر المشترك بين جميع أنواع المعارف . ولا بد لكل معرفة ان تحوى عنصراً مختلفاً ، والافان الأنا لا تعرف الا على نحو معدل

(١) كلمة معرفة هنا تعنى المعروف أى موضوع المعرفة ولا تعنى فعل المعرفة ذاته .

(٢) يؤكد " فرير " أن هذه الحقيقة تجعل التأويل التقليدى لنظرية أفلاطون تافهاً ، وهو التأويل الذى يجعلها نظرية تقول بوجود نوع أدنى من المعرفة ينشغل بالجزئيات ونوع أعلى يهتم بالكليات فهو تأويل ، فى رأيه ، يتعارض تاريخياً مع المجرى الرئيسى لفكر أفلاطون .

تعديلا طفيفا . لكن علينا أن نتذكر ، دائما ، أنها تعرف كعنصر كلى دائم يبقى بلا تغير وسط الجزئيات المتغيرة . (١)

طالما أن الأنا لا بد أن تشكل جانباً من أى معرفة ، وطالما أنها لا يمكن أن تعرف أنها مادية (أعنى لا يمكن أن تدركها الحواس) فانه ينتج من ذلك أن موضوعات الحس المحض لا يمكن أن تكون أبداً موضوعات للمعرفة . لأن موضوعات الحس المحض متناقضة ذاتيا ، طالما أن كل ما يعرف لا بد أن يعرف مع مالا يمكن أن يكون بذاته موضوعا محضا للحس . وبهذه النتيجة نكون قد حطمنا الاساس الذى تقوم عليه النظرية " الحسية " فى كل صورها . وهى النظرية التى تقول أن كل معرفة يمكن ان تستمد من – أو تشير إلى – الحواس ، ولا يتضمن ذلك بالطبع أى انكار للقضية التى تقول أن كل معرفة تأتى عن طريق التجربة ، فالمعرفة ذاتها تجربة . والقول بأن المعرفة تأتى من التجربة يعنى ببساطة القول بأن المعرفة معرفة وهو تحصيل حاصل أجوف . ومع ذلك فان ما يتم انكاره هو وجهة النظر التى تقول انه " لا شئ فى العقل الا وكان من قبل فى الحس " وبعبارة أخرى : وجهة النظر التى تقول ان المعرفة تأتى من التجربة الحسية . فالتجربة الحسية ليست هى نفسها معرفة وانما هى فحسب عنصر من عناصر المعرفة : " فالحس والعقل يشكلان معا استعداداً

---

(١) لا بد أن نضع فى ذهننا أن المناقشة هنا تتعلق بالأنا والمادة فقط من حيث وظيفتهما فى الموقف المعرفى . والنقطة الهامة هنا ليست أن الأنا أو الذات لا يمكن أن تكون مادية ، بل لا يمكن معرفتها على أنها كذلك . وليست لا يمكن أن توجد بذاتها (أى فى حالة غير متعينة) بل لا يمكن أن تعرف بذاتها ولم تظهر حتى الآن مشكلات الانطولوجيا أو الوجود ، فهى لا تبدأ فى الظهور الا بعد أن تنكشف طبيعة الجهل ، مادام " فرير " مقتنعا بان الاجنيولوجيا (علم الجهل) تسبق منطقياً أية دراسة للموضوعات الانطولوجية .

واحداً للمعرفة ، و لا يمكن أن تصل أية معرفة إلى الذهن الا عن طريق عملية مشتركة منهما ." ([1])

من الممكن أقامة تفرقة بين (أ) المعرفة أو عملية المعرفة (ب) الفكر أو عملية التفكير ، مستخدمين الأولى للتعبير عن تجاربنا المعرفية الأصلية – الادراكات الحسية ، مثلا ، التى لدينا من الأشياء عندما تكون أمامنا بالفعل . والثانية للتعبير عن معرفتنا بهذه المعرفة السابقة . وعلى أساس هذه التفرقة يمكن أن نفترض أن من الممكن لنا أن نفكر فيما يستحيل علينا معرفته . غير أن مثل هذا الافتراض لا بد أن يكون خاطئاً ، اذ من المستحيل أن نفكر فيما يستحيل علينا معرفته . طالما أن التفكير ليس شيئا آخر سوى تمثل ما كان حاضراً من قبل فى المعرفة . والتفكير ، بالطبع ، يمكن أن يغير من ترتيب معطيات المعرفة ويحورها إلى تركيبات جديدة . على نحو ما يفكر المرء مثلا فى القنطور ([2]) ، ليست لدينا النية لانكار قوة التفكير هذه ، وانما النقطة الهامة هى أن هذا التفكير لا يمكن أن يتجاوز المعرفة من جانب واحد ، ولا أن تطرح من الجانب الآخر أى عنصر جوهرى . ويمكن أن تقاس وحدة التفكير فى عناصرها الجوهرية أو الحد الأدنى منه – بوحدة المعرفة أو الحد الأدنى منها . وكل ما لا يمكن أساس معرفته ، فهو لا يمكن أساساً التفكير فيه . وعلى ذلك فان المادة بذاتها وكيفياتها ، مثل الأنا بذاته وكيفياته – لا يمكن معرفتها ، وهما أيضا بالضرورة لا يمكن التفكير فيهما .

---

(١) Quoty by w. cunningham : op. cit. p. 30.

(٢) القنطور مخلوق فى الأساطير اليونانية نصف جسده الأعلى على هيئة انسان ، والنصف الاسفل على هيئة حصان يعيش أساساً فى تساليا فى الغابات وعلى قمم الجبال . راجع د . امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الأول ص ٢٥٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة .

وفضلا عن ذلك فطالما أن الكون هو وحده الذى يمكن أن يُعرف وهو يتألف من موضوعات على علاقة بالذات ، فإنه ينتج من ذلك أن مثل هذا الكون هو وحده الذى يمكن التفكير فيه ، والمعنى الوحيد الذى يستطيع فيه أى ذهن أن يفكر فى كون مستقل هو المعنى الذى يمكن التفكير فيه فى موضوعات تتألف مع ذهن آخر . واذا ما اعترض معترض بأن ذلك ، فيما يبدو ، مستحيل منطقيا (اعنى أن الذات الأخرى يمكن معرفتها عن طريق ذهن ما) فان الجواب هو أن ما نفترضه واضح منطقياً ، طالما أنه فى فهم الذهن لنفسه وهو يتألف مع الموضوعات ، يقدم لنا نموذجاً أو مثلا يمكن أن نعرف ، طبقا له ، ذهنا آخر فى نفس الحالة . وأخيراً فان الموضوع فى مركب مع الذات هو وحده الذى يمكن معرفته ، ومن ثم هو وحده الجوهر أو المطلق الذى يمكن التفكير فيه ، لأن مركب الذات – الموضوع هو وحده الذى يمكن أن يعرف أو يفكر فيه دون أى شئ آخر يكون من الضرورى معرفته أو التفكير فيه معه . (1)

كل ما قلناه حتى الآن يصدق لا فقط على المعرفة البشرية أو التفكير البشرى ، بل على كل معرفة وكل تفكير أيا كان نوعه . فنحن نعالج جوانب عارضة من المعرفة أو التفكير ، وانما عالجنا القوانين الكلية التى لا تتغير لأى فكر وأى معرفة – الشروط التى بمعزل عنها تكون المعرفة مستحيلة وكذلك أى عقل . ومن المهم أن نلاحظ فى هذا السياق ان حواسنا ليست قوانين للمعرفة ملزمة على نحو كلى ، وانما هى ، بالعكس ، شروط عارضة للمعرفة ، ومن الممكن أن نتصور عقولا أخرى غير العقول البشرية يمكن أن تفهم الموضوعات بطرق أخرى غير السمع والشم والرؤية ، واللمس ، والتذوق ، لأنه من الممكن تصور أن حواسنا يمكن أن تتغير تماما وتظل المعرفة ممكنة

(١) W. Cunningham : op. cit. p. 32.

معرفة ذات مضمون مختلف أتم الاختلاف بالطبع ، عما نملكه الآن . ومن ثم فالحواس ليست شروطاً لازمة لا غناء عنها للمعرفة والفكر ، وانما هى عارضة فحسب . ([1]) وما هو لازم ولا غنى عنه هو مالا يمكن تصور المعرفة والتفكير بدونه أعنى الذات والموضوع فى وحدة لا تنفصم .

يمكن أن نقول فى النهاية أن الجواب عن السؤال الذى بدأنا منه وهو : ما هى المعرفة ؟ هو : المعرفة هى ادراك الذات مع كل ما يدركه المرء ذلك وحده هو المعرفة . أما السؤال : وما هو المعروف ؟ فان الجواب هو مركب الذات – الموضوع هوالحد الأدنى – أو الوحدة – لأى معرفة ممكنة ، هذان العاملان مطلوبان ليشكلا أى معرفة وعن السؤال : ما الذى لا يمكن معرفته على نحو مطلق ؟ يكون الجواب : أى موضوع بدون الذات ، وأى ذات بدون الموضوع : هذا ما لا يمكن معرفته على نحو مطلق . وأخيراً فان السؤال : ما الذى يمكن التفكير فيه ، وما الذى لا يمكن التفكير فيه ؟ يكون جوابه : أى شئ يمكن معرفته يمكن أيضا التفكير فيه وأى شئ لا يمكن معرفته لا يمكن أيضا التفكير فيه . تلك هى النتائج الرئيسية لعلم الابستمولوجيا . ([2])

---

(١) يعتقد فرير أن تجاهل هذه النقطة هى التى جعلت نظرية التمثلات الحسية – ونظرية باركلى أيضا – تضل ضلالا بعيداً ، اذ يتأرجح انصار نظرية التمثلات الحسية بين رفع الحواس الى مستوى الضرورة مع الأنا من ناحية ، وبين رد الأنا الى مستوى العرضية والحدوث وهو مستوى الحواس من ناحية أخرى . أما " باركلى " فقد قبل البديل الأول لكنهما معا وقعا فى نفس الخطأ . لأنهما معا فشلا فى التعرف على أن الأنا شرط ضرورى لكل معرفة ، والفكر سواء أكان بشريا أم لا ، فى حين أن الحواس عارضة أو حادثة فحسب ولا يكون لها مغزى الا بالاشارة الى المعرفة البشرية والتفكير البشرى .

(٢) W.Cunnigham : op. cit. p. 33.

سادسا : طبيعة الوجود :

من الخطأ افتراض أننا نستطيع أن ننتقل مباشرة من نتيجة بحثنا الابستمولوجى إلى تحديد طبيعة الوجود . فلابد أن يشكل مثل هذا الانتقال ثغرة قاتلة فى منطق البرهان . اذا لو كنا فى إجابتنا عن السؤال : ما الموجود حقاً وعلى نحو مطلق ؟ سوف نرتد الى الوراء ، الى الابستمولوجيا ، أعنى إلى نظريتنا فى المعرفة – ونجيب بأنه ما يمكن معرفته أوالتفكير فيه على نحو مطلق ، أعنى الموضوع زائد الذات ، فان الباب يظل مفتوحاً امام الفيلسوف الشاك ليؤكد أن مثل هذه الاجابة لا تتنتج بالضرورة حتى لو سلمنا بالنتائج الابستمولوجية السابقة ، طالما أن ما هو موجود هو ما يمكن أن نجهله من الأعماق ، ونحن لم نتقدم حتى الآن بمبادئ للرد على اعتراضات الفيلسوف الشاك .

ومثل هذه المبادئ لا يمكن عرضها الا فى " علم الاجينولوجيا Agniology " أو نظرية الجهل . التى لعبت دوراً هاماً ، بغض النظر عن أصالتها – فى الفكر الانجليزى –

ولهذا فقد بقى أمامنا أن نبين أن موضوع الجهل يتحد بالضرورة مع موضوع المعرفة ويمكن ان نبين ذلك الآن توا .

الجهل عند " فرير " نوعان : الأول اتفاقى أو ثانوى أو عارض بالنسبة لبعض العقول لا كلها . وهو جهل النقص كما يقول وذلك كقولنا ان فلانا يجهل اللغة الفلانية لأنه لم يتعلمها . والنوع الثانى هو الجهل العارض لكل العقول بطبيعتها ذاتها ، ولا يعبر عن نقص أو عيب ما . ومن ثم فان قانون الجهل هو

" أننا يمكن فقط أن نجهل ما نستطيع أن نعرفه " أو " ما يمكن أن نعرفه هو وحده الذى يمكن ان نجهله " . ([1])

غير أن الجهل يمكن ، منطقياً ، علاجه ، ومالم يكن الأمر كذلك ، فان المعرفة التى يمكن عن طريقها اصلاح الجهل الذى نتحدث عنه تتناقض مع طبيعة العقل ، وذلك خُلف محال . ومن ثم فانه لا يمكن أن يكون هناك جهل الا بذلك الذى يمكن لنا معرفته ، مادام الجهل بشئ لا يمكن معرفته لا يمكن علاجه منطقيا ، وهكذا نجد أن موضوع الجهل يتحد مع موضوع المعرفة . ([2])

اذا سلّمنا بالنتيجة التى وصلنا اليها فاننا نكون فى وضع يمكننا من السير بلا خوف الى اعتراضات الفيلسوف الشاك ، وكذلك الى تعريف طبيعة الوجود المطلق . فما هو موجود حقا وصدقا : إما أن يكون هو ما نعرفه ومالا نجهله ، وليس ثمة بديل آخر ممكن . لكن ذلك الذى لا نستطيع أن نعرفه ولا أن نجهله لا بد أن يكون شيئا متناقضا اذ لو لم يكن تناقضا لكان من الممكن أن نعرفه ، ومن ثم فهو اما أن يكون موضوعا للمعرفة أو موضوعا للجهل ([3]) وما يوجد حقا على نحو مطلق لا يمكن أن يكون شيئا متناقضا طالما أنه لا يوجد تناقض فى القضية التى نقول أن هناك شيئا ما (أيا ما كان) يوجد حقا وعلى نحو مطلق . وبالتالى فان ما يوجد لا بد أن

---

(١) Elizabeth Haldane: op. cit .p. 96-97 .

(٢) يعرض " جروت " فى كتابه " بحث استطلاعى فلسفى Exploratis Philosophia لنقد " نظرية الجهل " عند فرير بشئ من التفصيل الجزء الأول ٧٤ – ٧٥ .

(٣) التناقض موجود فى الفصل بين الذات والموضوع ، أعنى اذا ما أخذت الذات على حدة أو بذاتها أو أخذ الموضوع على حده أو بذاته (مبادئ الميتافيزيقا القسم الثالث القضية الأولى الملاحظة رقم ١٠) .

يكون موضوعا للمعرفة أو موضوعا للجهل . أعنى أنه لا يمكن أن يكون المادة بذاتها ولا الذهن أو الأنا بذاته بل فقط شيئا ما عبارة عن موضوع زائد ذات . ومن ثم فان أى موجود مطلق هو بالضرورة ذات مع ما تدركه .

لا يحتاج المرء إلى التردد ، أو الوقوع فى الغموض ، لكى يجيب عن السؤال كم عدد ما يوجد من موجودات مطلقة ؟ فمن الناحية المجردة يمكن أن يكون هناك عدد كبير من الموجودات المطلقة ، لكن واحداً منها هو الضرورى من الناحية المنطقية . ومن ثم نستطيع أن نقول أن واحداً منها فقط هو الموجود الضرورى على نحو مطلق . أما الموجودات الممكنة من الناحية التجريدية فهى حادثة وليست ضرورية . لأن الموجود الضرورى المطلق الوحيد هو الروح المطلق الذى يتألف من الأشياء جميعاً وهو ضرورى لأنه لا بد من التسليم به حتى ننقذ العالم من أن يعرض أمام العقل تناقضاً . أما الموجودات الأخرى (العقول المتناهية والأشياء) فلا تحتاج إلى التسليم بها لانقاذ العالم من التناقض ، ومن ثم فهى حادثة أو عارضة .

سابعا : خاتمة :

قيل عن فلسفة " فرير " انها مستمدة الى حد كبير من فلاسفة القارة ، المنهج من اسبنوزا والمضمون من هيجل الذى بدأ مذهبه فى الظهور فى الثقافة البريطانية فى ذلك الوقت . غير أن " فرير " يرفض هذا الاتهام ويقول فى ملحق كتابه " مبادئ الميتافيزيقا " : فلسفتى اسكتلندية حتى النخاع ، وأنا أرفض أبوتها لألمانيا أو هولندا ، فقد غُزلت خيوطها فى البيت ، ومن نسيج قومى " لكن هناك شكاً كبيراً فى صحة هذه العبارة لأن أفكاره من حيث المنهج والمذهب تختلف اختلافاً جذريا عن المجرى الرئيسى للفلسفة الاسكتلندية .

قد يقال ان هناك تشابها عاما فى المنهج بين " مبادئ الميتافيزيقا " وكتاب الأخلاق لاسبنوزا وانْ كان التشابه وحده لا يجعلنا نستدل منه على أن " فرير " كان يتابع اسبنوزا عن وعى ، فليس بينهما شئ مشترك سوى ان كلا منهما حاول ، بطريقته الخاصة ان يبنى مذهباً فى صورة سلسلة من القضايا مستنبطة من نقطة بداية تؤخذ على أنها ضرورية . ويؤكد " فرير " أن ذلك لا بد أن يكون خاصية مشتركة بين جميع الفلاسفة الذين حاولوا بجدية متابعة منهج العقل ذاته ، ولم يعمدوا إلى الانغماس فى معارك خيالية . والتوازى فى المنهج بين " اسبنوزا " و " فرير" قد يفسره أن كلاً منهما أخذ على عاتقه تطوير فلسفة يكون من الممكن تبريرها تبريراً عقلياً . وهما معا يتفقان على المطالب التى على الفلسفة أن تحققها .

أما بالنسبة للقول بأن فلسفة " فرير " ليست سوى عرض لمضمون فلسفة هيجل فى ملابس جديدة ، فان من الباحثين من يذهب إلى أن هذا الوصف مبالغ فيه ، طالما أن فرير يعلن مرارا أنه لم يفهم مذهب هيجل : " مَنْ الذى يستطيع حتى الآن أن يتفوه بكلمة واحدة مفهومة عن هيجل ؟ لا من أبناء جلدته ولا من

البلاد الأجنبية . رغم وجود القمم هنا وهناك التى تسطع أقوى من ضوء الشمس ، فان الفواصل مملوءة ببحر الظلمات ، ولا يمكن الابحار فيها بمساعدة أى بوصلة ، وفى جو لا يستطيع العقل البشرى أن يتنفس فيه . ان هيجل لا يمكن النفاذ اليه لأنه يشبه ، تقريبا ، جبلا من حجر صوان . " (1) غير أن ما يقوله " فرير " أحياناً من أنه قرأ مؤلفات هيجل عدة مرات ، ثم المقال الذى كتبه عن مذهب هيجل فى " القاموس الامبراطورى للسير العالمية " (١٨٥٧ – ١٨٦٣) فضلا عن الافكار الهيجلية الكثيرة المتناثرة فى فلسفته : مثل الوعى الذاتى ، ومركب الذات والموضوع ، والأنا واللاأنا ، والمعرفة والوجود ، والروح المطلق .. الخ يجعلنا لا نستطيع أن نأخذ ما يقوله من أنه لم يفهم هيجل مأخذ الجد ، ولقد عرض فرير لعلاقته بهجيل فى شئ من التفصيل فقال :

" الحقيقة بالضبط هى ما يأتى : لقد قرأتُ معظم مؤلفات هيجل مراراً وتكراراً ، لكننى لا أستطيع أن أقول اننى استوعبت هذه الفلسفة ، فلم أقدر الا على فهم عدد ضئيل من الفقرات هنا وهناك من هذه المؤلفات . ولقد أعجبتُ بها أعجاباً عظيماً لما فيها من عمق فى البصيرة ، واتساع فى الحكمة ، ولنغمتها الهادئة . لكنى لا أستطيع أن أقول أكثر من ذلك . فلو فهمه أحد أفضل منى ، وبتوسع أكثر ، فهو يتميز عنى ، وأنا أعترف أننى أحسده على هذه الميزة . أما بالنسبة لى فلابد أن أعلن أننى لم أجد كلمة ولا فكرة لهيجل مناسبة لمذهبى ، واذا كان هيجل قد اتبع المنهج البرهانى كما فعلت فذلك مالم أتبينه ، وسوف أكون ممتنا لو أن أحداً أوضح لى ذلك . " (2) لكن لا شك أن المقالات التى كتبها فى " القاموس الامبراطورى " تدل على أنه فهم ، على الأقل ، المبادئ

---

(١) H. Haldar: Neo-Hegelianism , p. 3-4 .

(٢) Ibid.

الاساسية فى المثالية الالمانية لا سيما ما يسمى " بالهيجلية " وتأثر بها ربما على نحو اكثر بكثير مما يدرك . بل أن الاثر الهيجلى واضح فى كتابه " تاريخ الفلسفة " فهو يبدأ مثل هيجل بأن يشير إلى أن دراسة الفلسفة هى دراسة للعقل فى تطوره ، وينبغى على مؤرخ الفلسفة ألا يضع فى ذهنه أنه يؤرخ لمذاهب حاضرة حتى يومنا الراهن ، وأنه ليس فى تاريخ الفلسفة شئ عشوائى أو تعسفى وانما هو فكر عقلى يتجلى وينكشف طوال التاريخ . (1)

ومهما يكن من شئ فلا شك أن " فرير " بذر الكثير من البذور فى الأرض التى نبتت فيها " الهيجلية الجديدة " وساهم مساهمة فعالة فى صد تيار المذهب التجريبى الكاسح فى انجلترا . ومات قبل أن يصدر سترلنج كتابه العظيم " سر هيجل " بعام واحد .

---

(١) **Elizabeth Haldane : op. cit. p. 99-100.**

" الباب الثالث "

" المبشرون بالهيجلية "

" الفصل الأول "

" جون جروت

(١٨١٣ — ١٨٦٦) "

أولا : حياته :

" جون جروت " فيلسوف أخلاق وابستمولوجيا ، ولد فى " بكنهام " فى مقاطعة كنت Kent، الأخ الأصغر للمؤرخ المعروف جورج جروت – برس الكلاسيكيات فى كيمبرج ، وأصبح زميلاً فى كلية ترنتى عام ١٨٣٧ . نال درجة كهنوتية من كنيسة انجلترا ، وأخيراً ، حصل على معاش من الكنيسة فى " ترمبنجتن " حيث أقام حتى وفاته . وفي عام ١٨٥٥ خلف " وليم هيوهويل " أستاذاً للفلسفة الخلقية فى كيمبردج ، وظل فى هذا المنصب حتى وفاته عام ١٨٦٦ وتشكلت ، لعدد من السنين جماعة غير رسمية كانت تسمى " نادى جروت " كانت تلتقى معه بانتظام للمناقشات الفلسفية ، من بين أعضائها " هنرى سدجويك وڤن " Venn.

لم يصدر له فى حياته سوى كتاب فلسفى وحيد هو " بحث استطلاعى فلسفى Exploratia Philosophia " المجلد الأول أصدره عام ١٨٦٥ ، فى نفس السنة التى ظهر فيها كتاب " سترلنج " عن هيجل ، وقد ذكر فى مقدمته أن فى نيته اصدار المجلد الثانى ، لكن ذلك لم يتحقق بسبب وفاته .

أما بقية مؤلفاته ، فقد نشرت بعد وفاته وقد ترك لمنفذ وصيته " جوزيف مايورJ.Mayor .. " مجموعة ضخمة من المخطوطات مع تعليمات بأن تنشر هذه المجموعة ككل أو على أجزاء أو لا تنشر على الاطلاق ، وقد اختار " مايور " من هذه المخطوطات المؤلفات الآتية : –

أ – اختبار لفلسفة المنفعة An Examination of the Utilitarian Philosophy وقد نشر عام ١٨٧٠ .

ب – بحث فى الأفكار الاخلاقية A.Treatise on the Moral Ideasوقد نُشر عام ١٨٧٦ .

ج – المجلد الثانى من " بحث استطلاعى فلسفى " وقد نشر عام ١٩٠٠ .

ثانيا : انتقاداته :

فى استطاعتنا ان نقول ان " جروت " طوَّر فلسفة مثالية مستقلة فى ظاهرها وبروح المنهج الجدلى عند هيجل والواقع أنها فى بعض تفصيلاتها تذكرنا على نحو مدهش بالمراحل الأولى للوعى التى عرضها هيجل فى " رحلة الاستكشاف " فى كتابه العظيم " ظاهريات الروح " وكانت فيما يبدو الصياغة المبكرة لهذا الضرب من التفلسف فى الفلسفة البريطانية .

ولقد اشتمل كتابه الفلسفى الأول " بحث استطلاعى فلسفى " على كثير من التعليقات النقدية لفلسفة : فرير ، وهاملتون ، ومل ، .. الخ – وعلى الرغم من عدم تماسك الكتاب ، فقد كان بالغ الأهمية فى حركة المثالية البريطانية ، فهو فى البداية يعرض آراءه فى المسائل العليا فى الفلسفة " ويقتبس باستحسان صفحات طويلة من كتاب فرير " مبادئ الميتافيزيقا : " فلا الأشياء الموجودة ولا غير الموجودة يمكن تصورها بعيداً عن العلاقة بعقولنا ، ومن هنا فان القانون الأعلى للعقل يقول أنه لا يمكن تصور الروح الأسمى منعزلا عن الكون ، ولكى نتجنب تناقض الكون مع العقل ، فلابد من التسليم بوجود هذا الروح مع العالم ، ففى حكم العقل لم تكن هناك لحظة وجد فيها الكون بغير وجود الله .. فكل عقل يفكر ولا بد أن يفكر فى وجود الله كلما فكر فى شئ يجاوز حدود الملاحظة البشرية . " (١)

وعلى الرغم من أن " جروت " وجد نفسه بهذه الطريقة على اتفاق مع النتيجة المثالية والتأليهية التى وصل اليها " فرير " فإنه لم يستقر قط على البرهان الذى أدى به إلى هذه النتيجة . بل كان مقتنعاً ، على العكس أن برهان

---

(١) Qouted by G. Watts Cunningham : The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy The century co. N. Y. p. 66.

" فرير " كان معيباً فى بعض جوانبه الهامة ، كما أن منطقه غير مقنع ، وذلك لسببين : -

الأول : يذهب جروت إلى أنه لا أهمية لمنهج اقليدس الهندسى الذى أخذ به " فرير " بل أنه شعر ، بقوة ، ان مثل هذا المنهج يستحيل تطبيقه فى ميدان الفلسفة . فضلا عن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه " فرير " انه نسى " معظم المقدمات الهامة كالتعريفات والبديهيات " مع أنها أساسية فى " المنهج الاقليدى فضلا عن انه كان يساوره الشك فى امكان العثور على بداية ، فى هذا المنهج للتفلسف الجاد ، لأنه لا يسمح الا بتكرار عقيم ملل .

والثانى : لم يتأثر " جروت " كثيراً بمزاعم " فرير " وحماسه الزائد عن أصالة نظريته فى الجهل . لقد كان على استعداد للتسليم بأن النقطة التى أكدها فرير فى نظريته عن الجهل ذات مغزى منطقى هام ، لكنه لم يقتنع بأن فرير ، كما زعم ، كان أول فيلسوف يقول بها . يقول : " يزعم مستر " فرير " لنفسه الشئ الكثير عن نظريته فى " الاجنولوجيا " أو نظرية الجهل كما كان كان سير وليم هاملتون مغرما بأنه ها هنا تكمن أصالته فهو أول من غزا هذه الأرض الجديدة . ولا تبدو لى هذه الجدارة عظيمة فى الفلسفة على نحو ما تكون عليه فى فروع أخرى من الفكر والآدب ، لأن مشكلات الفلسفة كلها متشابكة ، فما أن تلمس أول مشكلة حتى تظهر لك المشكلة الأخرى ، وتضعف التفرقة فيها بين ما هو جديد تماما وما قد أعيد صياغته فى كلمات جديدة . لكن التفرقة بين جهل ما يمكن لنا معرفته ، وبين الجهل المحض - مسألة بالغة الأهمية . " (١)

---

(١) Ibid , p. 68.

ثالثا : فلسفته :

يفرق جزوت تفرقة هامة ، منذ البداية بين وجهة نظر الفلسفة ووجهة نظر مذهب الظواهر (ويمكن أن نقول بصفةعامة أنه هو نفسه المذهب الطبيعى الذى يعبر عن وجهة نظر العلم) الذى يزعم أنه الكلمة الأخيرة فى الفلسفة أو هو الفلسفة كلها . ان معرفة الظواهر هى شكل مفيد من أشكال المعرفة ، وهى تمثل نوعاً حقيقياً من التجريد فى مجالها الخاص ، مجال العلوم الطبيعية ، ولكنها مع ذلك لا تعدو أن تكون تجريداً مستعداً من سياق أوسع منها كثيراً ، فهى اذن معرفة مبدئية تمهد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق . ومن هنا كان من الواجب تكملة وجهة نظر الظاهرية واتمامها بوجهة النظر المثالية ، بل انَّ تفكيرنا لا يكون فلسفياً حقيقة الا اذا فكرنا بطريقة مثالية . (1) فالقضية الأساسية التى يرتكز عليها كل شئ آخر ليست أن الأشياء موجودة بل اننا نعرفها أعنى نفكر فيها كأشياء موجودة . فليس ترتيب الأمور أن الأشياء توجد أولا ثم نعرفها أو نعرف أجزاء منها بعد ذلك . بل المعرفة أولا وهى تنطوى على وجود ما نعرفه . وهكذا لا بد أن نبدأ من الذهن أو الوعى الذى يعرف ذاته كجزء من الواقع أو من الكون . وفى هذا الوعى – الذى يمثل وجهة نظر الفيلسوف – يكمن كل يقين وكل معرفة .

فمذهب الظواهر يفرق تفرقة حادة بين موضوعات المعرفة وواقعة المعرفة ذاتها . ثم يعالج تلك " الموضوعات " على نحو منفصل ومجرد ، أما وجهة نظر الفلسفة ذات " المنطق الأعلى " فهى تشدد على واقعة المعرفة أو الوعى كواقعة أساسية . لكن ذلك لا يعنى معالجة ملكات المعرفة على نحو

---

(١) قارن رودلف ميتس : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " المجلد الأول ، دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٣ ص ٢٩٨ .

منفصل عن " موضوعاتها " فهما هنا يكمن الخطأ الأساسى الذى وقع فيه كانط . واذا كان مذهب الظواهر صادق تماما فى مجاله الخاص ، فإنه يعبر عن وجهة نظر مجردة ، ومن ثم فهو غير مقنع على الاطلاق ، ولا يمكن للمرء أن يكتفى به ، بل لا بد له أن يتجاوزه ليصل إلى وجهة النظر الفلسفية ، ولكى يزداد الأمر وضوحاً لا بد أن نقول أن مذهب الظواهر يتصور الكون كما يتصوره العلم الطبيعى ، وهو عالم الزمان والمكان حيث توجد المادة والحركة ، أو القوى التى تعمل فى المادة وتؤثر فى أجسامنافتعطينا ما يمكن أن نسميه بالكيفيات الحسية : الذوق ، والضغط ، والوزن ، وما الى ذلك . وتظل الأشياء لغزاً من وجهة نظر مذهب الظواهر ، لأن كل شئ منها يحتوى على وحدة ، والوحدة من وجهة نظر هذا المذهب لغز غامض . حتى " القانون " نفسه لغز غامض بالنسبة لهذا المذهب ! ([1])

ان المشكلة الأساسية التى يعانى منها هذا المذهب اذا ما اعتبرناه الكلمة الأخيرة تكمن فى المعرفة التى يصل اليها ، فليس هناك " عقل " بالمعنى الفلسفى فى هذا المذهب ، وكلمة " نحن " لا تعنى سوى أجسام حية . ومن ثم فالمعرفة لا تعنى سوى الاتصال الفريقى بين أحداث الزمان والمكان وبين أجسامنا . ومعيار الحقيقة عند هذا المذهب هى " التناغم بين قدراتنا الحسية وتجارب الآخرين " وهو معيار يصعب أن يمتد ليشمل جميع حالات المعرفة .

أما وجهة النظر الفلسفية ، فهى كما رأينا ، تبدأ من الوعى ، وها هنا نجد لدينا اليقين الذى يجاوز الاعتراضات التافهة : " اننا نشعر بداخلنا على أقل تقدير اننا على يقين من أن : الشعور ، واللذة والألم هى حقائق واقعية ، وأن الفرد هو ما نسميه بأنفسنا ، وأن الوعى أو "الكوجيتو" " الموجود "هو أنفسنا ([2])

---

(١) G.W. Cunningham : op. cit. p. 72

(٢) G.W. Cunningham : Ibid p. 74.

ومما تجدر ملاحظته أن " النحن " الخاصة بالوعى تختلف أتم الاختلاف عن " النحن " الخاصة بمذهب الظواهر : فالأولى هى الشعور أما الثانية فهى ببساطة أجسامنا .

غير أن يقين الوعى الذى نبدأ به على هذا النحو هو يقين مزدوج : فنحن من ناحية نشعر بوجود أنفسنا ، ونشعر فى الوقت ذاته أن هناك شيئاً موجوداً بجوار أنفسنا . وهذان الشعوران هما واقعة واحدة منظوراً اليها من وجهتين مختلفتين من النظر وليسا واقعتين منفصلتين . وهذا الشعور المزدوج بالوجود ينقسم من تلقاء نفسه – عند التحليل – الى " وجود " و " شعور " والفرق بينهما هو أن الأول يمكن أن يكون مشتركاً بين أنفسنا وشئ ما فى حين أن الثانى لا يمكن أن تكون فيه هذه المشاركة ، وهكذا يكون التمييز بين فكرة الفردية وفكرة الوجود متعاصراً مع الوعى ، فالوعى يحتوى عليهما معاً . (1)

والواقع أن تحليلات " جروت " للوعى والشئ يمكن مقارنتها – كما يقول كننجهام بحق – بمناقشة هيجل لموضوع " الوعى الحسى " والــ " هذا " أو " ذلك " التى ترد فى بداية كتابه " ظاهريات الروح " (2) . فالقارئ الحصيف سوف يلاحظ أن برهان " جروت " يسير على هذه التراث الهيجلى ويستلهم روحه ، " وان لم يكن ثمة دليل واضح على أن هيجل مارس تأثيراً كبيراً على تفكيره . فصياغة البرهان غير كافية ولا مكتملة بل يشوبها الكثير من الثغرات . ومع ذلك فان " جروت " يستحق بجدارة أن يكون أول فيلسوف بين المثاليين البريطانيين ، يؤكد أهمية البرهان الذى كان من حيث المبدأ أساسياً-عند خلفائه من الهيجلين الجدد لا سيما : برادلى ، وبوزنكت ، ورويس (3)

---

(١) ibid .

(٢) قارن كتابنا " المنهج الجدلى عند هيجل " ص ١١٢٢ وما بعدها من طبعة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٣) G.W. Cunningham op, cit, p. 77.

" الفصل الثانى"

" بنيامين جوويت "

" (١٧١٧ – ١٨٩٣) "

أولا : حياته :

لم تكن فى حياة " بنيامين جوويت " وقائع مثيرة باستثناء محاكمته بتهمة الهرطقة ، أما فيما عدا ذلك فهى تسير هادئة :فقد ولد فى ٥ ابريل عام ١٨١٧ ، وتلقى تعليمه فى مدرسة القديس بولس فى لندن ، ثم فى كلية باليول باكسفورد ، واختير زميلا فيها عام ١٨٣٨ ، ثم عُين مدرساً فى الكلية عام ١٨٤٢ – وهى نفس السنة التى رُسّم فيها شماساً فى الكنيسة الانجيلية ، ثم حصل على وظيفة قسيس بعد ذلك بثلاث سنوات . وتوفى فى أول اكتوبر عام ١٨٩٣ . (1)

وعلى الرغم من أن " جوويت " كان لا هوتيا قبل كل شئ ، فانه كان مفكرا واسع الثقافة ، متنوع الانشطة : فهو صاحب الترجمة الشهيرة لمحاورات أفلاطون ، وهو عالم كلاسيكيات من الطراز الأول ، كما يُعد واحداً من أعظم معلمى القرن التاسع عشر ، وقد ترك ، بوصفه معلماً ، أثراً هائلا فيمن جاءوا بعده وأصبحوا أساتذة فى باليول كوليج Balliol College فى جامعة اكسفورد . (2)

أصدر " جوويت " عام ١٨٨٥ كتابه " رسائل القديس بولس " وهوجمت دراسته عن " الكفارة " لأنها خرجت عن المألوف . لكنه عُيِّن رغم المعارضة القوية أستاذاً لكرسى الدراسات اليونانية بمرتب سنوى قدره أربعين جنيها استرلينيا . أما كتابه " مقالات وآراء " الذى صدر عام ١٨٦٠ ، فقد حصل معارضيه يتهمونه بالهرطقة وتمت محاكمته بالفعل أمام نائب مدير جامعة اكسفورد غير أن محكمة جامعة اكسفورد برأته وتم اسقاط التهمة فى النهاية (3)

---

(١) Encyclopedia Britannica, vol.v p. 619.

(٢) Geoffry Farber: Jowett: Aportrait with Background p.170.

(٣) كان جويت من قادة حزب الكنيسة الرحبة التى كانت تقول بآراء متحررة واسعة الأفق.

وانْ كانت المحاولات التىُ بذلت لرفع راتبه قد بادت بالفشل . ولم تعطه الكنيسة المسيحية منحة (٥٠٠ جنية استرلينى) فى السنة الا عام ١٨٦٥ . وفى تلك الفترة جذبت محاضراته عن " جمهورية " أفلاطون عدداً كبيراً من المهتمين بالفلسفة اليونانية بصفة عامة وأفلاطون بصفة خاصة . وبعد اختياره استاذا فى كلية باليول عام ١٨٧٠ نشر ترجمته لمحاورات أفلاطون عام ١٨٧١ ، وبعد ذلك " تاريخ ثوكيديدز عام ١٨٨١ .

تلك وقائع سريعة عن حياته الهادئة ، فكيف تعرف على هيجل ؟ وكيف يمكن أن يوصف بأنه أحد المبشرين بالهيجلية الجديدة فى انجلترا .؟

ثانيا : جوويت .. وهيجل :

اتصل بنيامين جويت بالثقافة الألمانية فى وقت مبكر عندما قضى اجازتين صيفيتين فى ألمانيا عامى ١٨٤٤ – ١٨٤٥ (اى بعد زيارة فرير لألمانيا بعشر سنوات) علينا أن نقف عندهما قليلا : –

كان جويت فى الثامنة والعشرين من عمره عندما زار ألمانيا فى رحلته الأولى ، وكان يصطحب معه فى هذه الرحلة صديق عمره آرثر ستانلى وعلى الرغم من أن الزيارة كانت أساساً للنزهة فقد أصر " جويت " على تخصيص ساعتين أو ثلاثة ، على الأقل ، يوميا للقراءة والدراسة بصفة عامة والتعرف على هذا العالم الجديد الذى يواجهانه لأول مرة .

كان أول كتاب جذب انتباه " جويت " فى عالم الثقافة الألمانية الجديد هو كتاب كانط " نقد العقل الخالص " فعكف على قراءة فاحصة ، مما جعل صديقه يطالب ، مازحا ، بتنويع القراءة رحمة بالعقول المرهقة ! ولقد كان اختيار الكتاب مناسب كمدخل لدراسة الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر . وكانت هناك إلى جانب الاستمتاع بالمناظر الجميلة ، ومقابلة مشاهير الرجال – مصادفة حسنة جداً بالنسبة للشاب " جويت " هى انعقاد مؤتمر لفقه اللغة يحضره معظم العلماء الألمان ، والباحثين فى علم اللغة ، ينعقد فى مدينة " درزدن " وهكذا وصلت الرحلة الى قمتها بسفره إلى هذه المدينة لحضور هذا المؤتمر ، فكان ذلك فاتحة عهد جديد فى حياته العقلية – على حد تعبير جويت نفسه (1)

لم يكن لكتاب كانط " نقد العقل الخالص " أية علاقة بالمؤتمر الخاص بفقه اللغة المنعقد فى " درزدن " لكنه كان مجرد ومضة من الضوء أنارت

---

(١) **Geoffry Farber : A portrait, p. 178.**

طريق أمام جويت . أما المؤتمر نفسه فقد التقى فيه الشاب بمجموعة من علماء النحو اللاتينيواليوناني ، وبعض المختصين في التراجيديا اليونانية ، كانوا يداعبون خياله من قبل ، ويظن أنهم مجرد " أساطير " لا يمكن أن تكون موجودة ، وها هو فجأة يجدهم أمامه ، وقد ظهروا إلى الحياة ويعيشون في عالم الواقع . يكفى مثلا أنه التقى بـ " لاثمان " الذى كان جويت يستخدم نصوصه اليونانية في التدريس بالجامعة. وسوف يواصل ذلك في المستقبل في شروحه على رسائل القديس بولس .

غير أن الاستاذ الذى كان يبحث عنه ويسعى للقائه حقا هو" اردمان " الاستاذ بجامعة هاله تلميذ هيجل وشارح فلسفته . وكان " جويت " يود أن يناقش هذا الفيلسوف الهيجلي الشهير ليعرف أفضل طريقة لدراسة فلسفة هيجل وفهمها : " كيف يمكن لنا أن نقترب من مؤلفات المُعلّم . ؟وما هى الطريقة المناسبة لفهمه وهضمه .؟ وقد تم اللقاء بالفعل في مدينة " درزدن " وتحاور الشاب المتحمس طويلا مع " اردمان " وطرح عليه ما خطر على باله من أسئلة ومشكلات ، ثم عاد بعدها إلى اكسفورد يشتعل حماسا ورغبة ، وتصميما وارادة ، فقد عزم على غزو هذا العالم العقلى الجديد وقهره ! .

وعلى الرغم من أن هيجل كان قد توفي عام ١٨٣١ ، فان أحداً في اكسفورد عام ١٨٢٤ لم يكن يعرف عنه شيئا سوى أنه فيلسوف ألمانى غامض . فلم تكن هناك ترجمة من اى نوع لأى عمل من أعماله ، ولا أى مرشد يهدى القارئ ان أراد أن يفهم طبيعة هذا المذهب الهيجلى . بل لقد كانت هناك قلة قليلة في جامعة اكسفورد هى التى تعرف قدراً من اللغة الألمانية يمكن أن يواجه غموض هيجل الشهير أو أسلوبه المعقد . وقبل ذلك بعشرين سنة أى قبل أن يسافر أحد اللاهوتين الانجليز – وهو بوزى Puseyإلى " جوتنجن " في المانيا

يتسلم اللغة لأغراض لا هوتية – لم يكن هناك فى جامعة اكسفورد سوى اثنين فقط يؤمنون بأهمية تعلم اللغة الألمانية ، رغم أن المقدمات الألمانية " للعهد الجديد " هى التى كانت تقرأ بشغف اذا ما كتبت باللغة اللاتينية . وربما أدى استخدام اللغة اللاتينية كلغة عالمية فى عملية التعليم بأساتذة جامعتى " اكسفورد " و " كيمردج " الى اكتشاف أهمية الكلاسيكيات الألمانية وتقدير علماء اللاهوت . أما الفلاسفة الألمان العظام من كانط فصاعداً ، فقد كانت أفكارهم تتطور داخل لغتهم الأصلية . وعندما كتب كاتب فى مرحلة مبكرة مقالين عن " ميتافيزيقا كانط " فانه كتبهما باللغة اللاتينية ! لقد كانت لغة هؤلاء الفلاسفة معقدة ، ومصطلحاتهم صعبة يكاد يتعذر السيطرة عليها . ولهذا فقد كتب " مويرهيد " يقول :

" صحيح أن هيجل زعم أن لدية النية أن يحاول أن يعلّم الفلسفة كيف تتحدث الألمانية ، لكنه عندما استخدمها لتدل على أفكار فلسفية حطم الالفاظ والعبارات الألمانية المألوفة تحطيما تاما ، وذلك " لوزن " المعنى لكنها للأسف تركت القارئ بلا معنى ! وهكذا ظلت اللغة الألمانية المألوفة تقف حجر عثرة أمام الفهم الانجليزى لفلاسفة الألمان ! " (1).

ولكن رغم ذلك ، فقد زال الحاجز ، بالتدريج الذى كان قائما عندما زار " بوزى " ألمانيا لأول مرة – زال على أقل تقدير فى " باليول كوليج " فى جامعة اكسفورد فقد تغلب عليه كثيرون لا سيما علماء اللاهوت . وذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن دكتور آرنولد "dr. Arnold" كان سعيداً عندما زار المؤرخ

(١) J.Hmuirhead : The Platonic Tradition in Anglo - saxon philosophy George Allen 1931 , p . 153 .

الألمانى العظيم نيبور Nieebar (١٧٧٦ – ١٨٣١) لأن المناقشة دارت بينهما باللغة الانجليزية التى يعرفها " نيبور " معرفة جيدة ويتحدثها بطلاقة !

غير أن " جويت " كان من القلائل الذين يرغبون رغبة جامحة فى اتقان اللغة الألمانية حتى يفهم هذا العالم العقلى الجديد الذى انفتح أمامه ، ومما يدل على ذلك اصراره على أن يكتب جميع خطاباته الى صديقه " ستانلى .. " باللغة الألمانية . وان ظل الفارق كبيراً بين أسلوب الخطابات المهذبة الرقيقة . وفهم اللغة الأجنبية والقدرة على سبر أغوارها ، والهبوط إلى أعماقها حينا والارتفاع إلى قممها حينا آخر . وان كان ذلك يصدق على اللغة الأجنبية عموما ، فهو يصدق على اللغة الألمانية بصفة خاصة – وربما العقل الألمانى أيضا – التى تحتوى فى جوفها على حدود ، وتخوم وهضاب ومرتفعات لا يسهل على الرجل الانجليزى تسلقها أو عبورها . (1) وهو ما كان يشعر به الفيلسوف الانجليزى أثناء دراسته لهيجل . يقول وليم ولاس : " اننا نشعر فى جو الفكر الهيجلى ، كما لو كنا قد ارتفعنا الى خلاء لا نستطيع أن نتنفس فيه ، أو أنه مكان لا يصلح الا لسكنى الاشباح وحدها ، وهى أشباح لا نستطيع التعرف عليها ." (2)

ومع ذلك كله فقد كان لدى " جوويت " روح الصمود والعزم على المغامرة ، ولهذا فقد شرع فى شن هجوم مباشر على ذلك الحصن المنيع المسمى بميتافيزيقا هيجل الذى يتوارى داخل سحب اللغة الألمانية الكثيفة : فما الذى يمكن أن يساعده ويرشده طوال الطريق ؟ لا شئ من التعاليم الرسمية لأنه لا شئ فيها يدرس فى انجلترا . ولهذا فقد كان عليه ، أثناء السير ، أن يعتمد

---

(١) G.Farber op. cit. p. 179.

(٢) W.Wallace : The logic of Hegel p. xv Oxford University press .

على نفسه وعلى تلقائيته نحو الفلسفة ، عليه أن يخطو بعزم المصمم وحماس الرائد ، وثقة متسلق الجبال ، وبلهفة الهادئ المشحون بالانفعالات الجياشة لقد علم نفسه بنفسه ، وكان يعانى عندما دخل فى صراع مع كتاب كانط " نقد العقل الخالص " بما يحتوى عليه من لغة جافة .

لكن كيف تحول " جوويت " من كانط على هيجل .؟ كيف عرف عن يقين اتجاه السير فى الطريق الذى صمم على السير فيه ؟ ان الافكار كثيراً ما تبدو للمسافر والرحالة سريعة تغمر الهواء الطلق دون أن تتجسد فى كلمات . أما مسافرنا الجوال فى عالم الثقافة فقد عقد العزم على فهم الافكار وتجسيد الكلمات فى آن معا .!

لقد كان " جوويت " قد سمع عن هيجل بالاسم فحسب قبل سفره الى ألمانيا ، دون أن يعرف عنه شيئاً سوى أنه اسم ذو شأن كبير فى عالم الفكر ، فأراد أن يعرف شيئا اكثر من ذلك ، وربما انبهر بعد قراءته لكتاب كانط " نقد العقل الخالص " .فأراد أن يواصل الرحلة ، بعد أن هبت نسائم رقيقة حاملة روائح المثالية الألمانية . ثم اكتشف جويت أن تلميذ هيجل " اردمان " الذى كان كتابه تاريخ الفلسفة فى طريقه إلى النشر هو الرجل المناسب ليتخذ منه النصيحة وليكون مرشداً ودليلا فى ارتياد هذا العالم المجهول ، فكان " الحج " اليه ، كما سبق أن ذكرنا فى " درزدن " واللقاء الذى كان له اثر بعيد المدى فى فكر " جوويت " وعلى الرغم من أن " جوويت " لم يكن هيجليا أبداً بالمعنى الذى يقبل فيه المفكر المذهب الهيجلى ، فان الأثر الهيجلى فى فكره كان هائلا وعميقا . ولقد كان المطلوب منه أن يبذل أقصى جهد ممكن لفهم أصعب

الفلاسفة جميعا واكثرهم تعقيداً ، دون أن يتوقع أية مساعدة من أية شروح انجليزية يمكن أن تضيف لعقله بُعداً جديداً . (1)

ولقد ذكر " جويت " نفسه بعد ذلك بأربعين عاما ، أنه تلقى من هيجل من المثيرات والحوافز قدراً يفوق ما تلقاه من أى مفكر آخر فقد كتب فى رسالة مؤرخة فى ١٨٤٤ يقول :

" لقد مضى أكثر من أربعين عاما على ابتدائى فى قراءة كتابات هيجل وأعتقد أن ذهنى قد تلقى منه فى ذلك الوقت من القوة الدافعة اكثر مما تلقاه من أى مفكر سواه . ورغم أننى أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم ، فما زلتُ أكن لمعلمى وأستاذى القديم أعظم التبجيل (2) كما أنه يعتقد أن السبب الذى يجعل الناس يقولون عن هيجل أنه فيلسوف صعب معقد هو أنهم يقرأونه قراءة عجلى دون أن يتوقفوا عند صفحة واحدة يتأملونها ويعملون فيها الفكر على نحو ما يفعلون عندما تعترضهم مشكلة من مشكلات الرياضة . وهو يعتقد أنهم فشلوا فى أن يعملوا ارادتهم فى نوع من الجمع العقلى يتطلب قدراً من التركيز والانتباه ، فلا شك عنده أن الفلسفة المثالية فى مذهب هيجل تحمل طابع الرياضيات . (3)

---

(١) قارن ذلك بما كان يقوله " سترلنج " من أن بعض الطلاب تبنوا طريقة الثعلب والعنب فى قصة " لافونتين " الشهيرة . (قارن مقالنا " فى أعماق النفس البشرية " فى كتاب " أفكار ومواقف " ص ٣٧٤ مكتبة مدبولى) فراحوا يتهمون كل ما لا يستطيعون فهمه بالغموض . وهكذا اكتسب العديد من فلاسفة الألمان هذه الشهرة . راجع : -

Amelia stirling : James Hutchison stirling His life and Work fishen unwin ,19912, p. 13

(٢) **L. Campell : Life and Letters of Jowtt**

(٣) **Amelia Stirling - op. co cit.**

درس " جويت " الفلسفة الهيجلية دراسة مكثفة ، وكان أثرها عليه يفوق كثيراً مجرد توسيع قواه العقلية أو مداركه الذهنية . لقد نجح بما بذله من جهد فى الدراسة ، فى نقل هيجل الى اكسفورد ، ثم بعد ذلك الى كيمبرج ، وتسبب فى تطبيع الفكر الهيجلى فى انجلترا بحيث أصبحت الهيجلية سمة يتسم بها الفكر الانجليزى فى نهاية القرن التاسع عشر .

ثالثا : تأثير " جوويت " :

من خلال " جوويت " تعلم " توماس هل جرين " و " أدوارد كيرد " على نحو مباشر ، مبادئ الهيجلية فها هو " كيرد " يعتبر نفسه " محظوظا " لأنه التحق بالكلية التى يقوم " جوويت " بالتدريس فيها . ففى خطاب أرسله الى أحد أصدقائه بعد أن التحق بكلية باليول فى جامعة اكسفورد فى١٣ اكتوبرعام ١٨٦٠ راح يشرح له بعض مزايا الكلية :

" من حسن حظى أنه بالنسبة للدراسات اليونانية واللاتينية – فاننى أدرس على يد أستاذ يُعّد أفضل رجل فى الجامعة . كما أنه رجل جذاب من جميع الوجوه سواء بالنظر الى دروسه أو أحاديثه العامة معا . لقد تحدث إليَّ مشجعا غاية التشجيع . ويبدو أن هناك دلائل طيبة على نجاحى فى العمل ."(1) وهو أحيانا بصفه بأنه نعمة من نعم الله على الأرض " أرسلتها العناية الالهية لكى تحسم كثيراً من الأمور .." (2) كما كان " كيرد " حريصا على الاستماع إلى العظات التى يلقيها " جوويت " يوم الأحد . (3)

ولقد أحدث تلاميذ " جوويت " فى جامعة اكسفورد – جرين وكيرد – ثورة فى الفكر الانجليزى ، وصلت الى قمتها على يد " مكتجارت " فى كلية ترنتى بجامعة كيمردج ، وبوزنكت فى باليول باكسفورد ، وبرادلى فى ميرتون بجامعة اكسفورد أيضا ، وذلك قبل أن تظهر الثورات المضادة : " البرجماتية " أولا ، ثم الوضعية المنطقية بعد ذلك . (4)

---

(١) Quoted by sir Henry Jones in his Life and philosophy of Edward Caird p. 27-28 Thoemmes , 1921 .

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, p. 145.

(٤) E.Caird : Hegel in chambers Ency .

لقد كتب كامبل – أحد ناشرى السيرة الذاتية لجوويت – فى كتابه الضخم " حياة بنيامين جوويت ورسائله "عام ١٨٩٧ أى بعد وفاته باربع سنوات – كتب يصف زيارته – التى سبق أن تحدثنا عنها – للفيلسوف الهيجلى " اردمان " بقوله : " لقد كان الأثر الحقيقى لهيجل في بلده ، قد وصل بالفعل الذروة لكنه بدأ يخبو . " غير أن هذه العبارة على درجة كبيرة من السطحية ، صحيح أنه يقصد انضمام المدرسة الهيجلية ، لكن النزاع المرير بين الفلاسفة الهيجليين من أصحاب اليمن ، وأصحاب اليسار ، والوسط هو بالفعل دليل على خصوبة الهيجلية وهو من ثم ظاهرة صحية . وليس من الصواب أن نقول ان " الهيجلية قد ماتت "([1]) لكن الأدنى الى الصواب أن نقول انها تتبع قوانينها الخاصة ذاتها ، ومن ثم فقد انقسمت الى قضية ونقيض من جدل هيجل ، وهو انقسام مازال ينتظر مركباً . ذلك لأن فلسفة كارل ماركس التى أثرت فى تاريخ العالم ليست سوى الهيجلية معكوسة . ([2])

لم يستطع " جوويت " أن يهضم هيجل تماما ، غير أن صعوبة الفكر الهيجلى أسرته حين أخذت بلبه تماماً . كتب إلى أحد أصدقائه " برودى " بعد عام واحد من بداية الدراسة الشاقة للهيجلية يقول : " أما أن يستمر المرء فى المحاولة أو أن يهلك دونها ، وفى هذه الحالة فان عليه أن يكف تماما عن دراسة الميتافيزيقا ، اذ يستحيل عليك أن تجد الرضا فى أى مذهب آخر ، أو أن تقنع بأية فلسفة أخرى ، بمجرد أن تشرع فى دراسة فلسفة هيجل . ! " وكانت حماسته ومثابرته فى الكفاح من أجل فهم معانى هيجل مشابهة لكفاح " سترلنج " بعد ذلك بحوالى عشر سنوات أو خمس عشرة سنة . غير أن هذا الاعجاب لم

(١) Ibid, p. 181 .

(٢) Ibid, p. 181 .

يكن مجرد اندفاع أعمى ، فهو لم يخلو من نقد . كتب جويت بعد عدة أشهر من المحاولة الى صديقه " ستانلى " يقول أنه يكافح ويجاهد لكى ينطق ببعض النقد الذى لم يستطيع أن يعبر عنه تماما : " اعتقد أن هيجل ليس معيبا تماما ، لا بمعنى أنه مخطئ بل بمعنى أنك من الناحية العملية تجد لديك شعوراً بالحقيقة يصبح بعد ذلك خطأ : أنا لا أستطيع أن أعبر بوضوح عما أعنيه ، اذ يصعب عليك جداً أن تفعل ذلك . فهناك شئ يجعلنى أقدر هيجل على الأقل كما أقدر الفلسفة . " أما مشكلة الحقيقة التى أصبحت مثالية وهى مع ذلك واقعية (أعنى فى حالة فعل) فيبدو لى أنه لم يحلها روانما حلها انجيل يوحنا " . وهكذا لم ينس " جوويت " باستمرار أنه رجل لا هوت فى المقام الأول ، ومن هنا جاءت المقارنة الفجة بين هيجل ومؤلف الانجيل الرابع وهى سمة يتميز بها بوضوح تام .

وينبهنا " ماكنتوش " فى كتابه " هيجل والهيجلية " الى أنه ينبغى أن لا تخدعنا انتقاداته القاسية لبعض الافكار الهيجلية ، فهى فى بعضها على الاقل انتقادات خاطئة كالعبارة التى تقول أن مقولات القسم الثانى من منطق هيجل – وهو نظرية الماهية – تصف ما هية الاشياء " أمام الفكر " . ذلك لأن جيمع المقولات تفعل ذلك فى الواقع . فليست تلك خاصية تتميز بها مقولات الماهية وحدها ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب والدقة أن نقول أنها تقوم بهذا العمل الذى وصفه " جوويت " أفضل من مقولات الوجود . لكن ينبغى أن لا ننسى من ناحية أخرى ، ان مقولات الفكرة الشاملة " فى القسم الثالث من المنطق – تفوق مقولات الماهية حين تصف الأشياء أمام الفكر – فالمقولات بصفة عامة تعريفات متتالية ومتدرجة فى التقدم للواقع – وكل مقولة متأخرة تقوم بالغوص

فى أعماق هذا الواقع أفضل من سابقتها (1) . وهكذا نجد أنه باستثناء عدم الدقة ، فانه يصعب ان نشكو من أى شئ فى ملاحظات " جويت " على فلسفة هيجل . لقد ذكر مجموعة من الاعتراضات يتوقعها المرء من عقل عملى عنيد ، ولا نستطيع ان نقول ان هذه الاعتراضات غير هامة ، ولكنا نستطيع ان نقول ، منصفين ، أنها ليست اعتراضات المفكر النظرى بقدر ما هى صعوبات يواجهها عقل عملى . وجميع الصعوبات او الاعتراضات التى أثارها " جويت " هى فى مجموعها أقل فى مغزاها من الاجلال والاحترام الذى قدمه أمام ضريح هيجل . ولا شك أن واقعيته الاخلاقية فى مسائل الدين مع غيرته العقلية على الايمان ، قد آتت ثمارها فى تعاطفه مع المثالية الألمانية . (2)

غير ان " جويت " وان لم يصبح هيجليا من كل وجه . فانه لم يتردد فى قبول أفكار هيجلية كثيرة كنظرية الحركة الدائمة . واستحالة تعريف أية فكرة دون استحضار نقيضها ، وربما على رأس هذه الأفكار جميعا الوحدة بين الوجود والعدم التى كان يرى أنها تجمع بين أفلاطون وهيجل كما سنرى فيما بعد . لقد كان يحاضر لطلابه ذات مرة ، شارحا هذه الفكرة الهيجلية التى تذهب إلى أن الوجود هو فى آن معا : " وجود وعدم " عندما سمع أحد طلابه يضحك ضحكة مكتومة ، فاستدار اليه وهو يقول " ما الذى يضحكك يا سيد "مدالى" ؟ مهما يكن من شئ فسوف تجد الفكرة صحيحة ..!

---

(١) المقولات الأولى ، فى المنطق الهيجلى ، هى دائما مقولات مجردة وفقيرة ، لكن المقولات التالية اكثر غنى وثراء وعينية ولهذا أكثر حقيقة . راجع سلّم المقولات الهيجلية وسيرها وخصائصها كتابنا " المنهج الجدلى عند هيجل " ص ١٥٥ وما بعدها من طبعة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٢) R.Mackintosh : Hegal and Hegelianism, Edinburgh T &T Clark , 1903, p. 90

غير أن " موير هيد " فى كتابه " التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الانجلو – سكسونية " لزم الصمت تماما عن " جوويت " عندما كتب قسما بعنوان " كيف قدّمَ هيجل الى انجلترا فلم يذكر الدور الذى لعبه " بنيامين جويت " فى ادخال الفلسفة الهيجلية الى جامعة اكسفورد قبل عشرين سنة من نشر " سترلنج " لكتابه " سر هيجل " عام ١٨٦٥ غير أن " موريرهيد " يذكر " جويت " عندما يقتبس من رسالة كتبها " أستاذ باليول " بعد ذلك بعدة سنوات يهنى فيها " سترلنج " لأنه " جعل الفكرة العامة عن الهيجلية أكثر وضوحا وبساطة عما كانت عليه فى انجلترا من قبل . " ([1]) ، ولعل ذلك هو الذى جعل " سترلنج " عند " موير هيد " هو البطل والرائد لجميع أولئك الذين بعث بهم القدر ليحملوا الهيجلية الى مسقط رأسهم ([2]) . رغم أنه لم يكن من الممكن ، فى الواقع ، أن تظهر دراسات بناءة فى الفلسفة الانجليزية قبل ان تكتمل الحركة المثالية الألمانية فى مدرسة فلسفية واضحة ، وهى تلك الحركة التى بدأت من كانط ثم تطورت من خلال فشته وشلنج إلى أن وصلت إلى القمة عند هيجل " لقد كانت هناك محاولات بسيطة " مناوشات " منذ عام ١٨٥٠ – وربما قبل ذلك التاريخ – لا سيما عند ج.ف. فرير، غير أن " فرير " لم يكن يعلم " متى يطرق الحديد " بل أنه حتى لم ينجح فى فهم ، ما الذى كان يعنيه هيجل بالمطلق " ، والواقع أنه يمكن القول بأنه حتى منتصف خمسينات القرن الماضى(التاسع عشر) لم يقل أحد من الكتاب الانجليز كلمة انصاف واضحة عن مكانة هيجل وأهمية مؤلفاته .

(١) J.Muirhend : The plaltonic Tradition .. p. 170.

(٢) رغم أن " مويرهيد " فى سيرته الذاتية المسماه " تاملات رحّالة فى عالم الفلسفة " قد أنصف جويت عندما وصفه بانه أول أستاذ فى اكسفورد وجه أنظار الشباب إلى المثالية الألمانية – قارن :

H. Muirhead : Reflections by Journevman in pilosophy .

وربما يفسر ذلك ، إلى حد ما صمت " مويرهيد "عن " جوويت " فى كتابه ذلك أن تركيز مويرهيد فى حديثه كان ينصب على المراجع ، والمصادر ، والمؤلفات التى تم نشرها بالفعل فى حين أن " جويت " لم ينشر شيئاً عن هيجل رغم أنه تعاون مع فردريك تمبل فى ترجمة " منطق هيجل " وهو جهد توقف على نحو غامض عام ١٨٤٩ ، بعد أن أوشك على الانتهاء . لقد كان " مويرهيد" يعلم بالطبع "رحلة الاستكشاف " التى قام بها جويت ، وما كان يشتعل بداخله من حماس لدراسة كل من كانط وهيجل وكيف أنه هو الذى وجه " توماس هل جرين " و " ادوار كيرد "، لما كانا ينتظر أنه من مكانة سامية فى المثالية الانجليزية بعد ذلك . غير أن هذه الوقائع لم يذكرها " مويرهيد " الا فى سيرته الذاتية لتسبق قوله ان " جويت " فى أيامه الأخيرة قد وصل إلى عدم ثقة عميقة فى الميتافيزيقا !

وعلى الرغم من أن " مويرهيد " لم يذكر جويت ، فقد تحدث بصدق عن عزلة التجريبية الانجليزية عن الفلسفة الألمانية المثالية ، فى الوقت الذى كان فيه " جويت " يزور الفيلسوف الهيجلى " اردمان " فى " درزدن " وبدافع عن الدعوى التى تقول ان جويت على الرغم من أنه لم يكتب هو نفسه شيئاً فى الفلسفة ، فقد كان رائداً عندما وضع الآخرين على الطريق الصحيح ([١]) فضلا عن أنه غرس البذور الهيجلية التى جمعها وغربلها لنفسه فى عقول بعض التلاميذ النجباء من أمثال " جرين ، وكيرد " لقد كان الأب الروحى للفلسفة

(١) لقد كان " جويت " هو المعلم اليقظ اللحوح كثير المطالب لا دوارد كيرد ، كما كان فى ذلك الوقت شغوفا بتوجيه طلابه إلى مصادر جديدة للفكر ، ومن ثم فقد فتح أمامهم الطريق على مصراعيه لدخول عالم الثقافة الألمانية : لا سيما الفلسفة المثالية واللاهوت – انظر تشيعه لكيرد فى كتاب سير هنرى جونز السالف الذكر : ادوارد كيرد حياته وفلسفته ص ٤٨ .

الانجليزية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين .

ولم يكن لهذه الفكرة أن تتطور أبعد من ذلك ، فذهن " جويت " حتى خلال الفترة التى انبهر بها بهيجل ، لم يستسلم تماما للفيلسوف الألمانى – ربما بسبب الجانب اللاهوتى الواضح عنده ، وان كان البعض يردها " الى ما كان لديه من جانب لا هوتى واضح " يمكن تعقبه فى آثاره فى عقول التلاميذ الذين شاركوا فى الثورة فيما بعد (1) . ولو أنه قدر للشاب جويت الذى زار اردمان عام ١٨٤٤ ان يتلقى بفلاسفة مثل : فتجنشتين أو آير أو سارتر ، فلربما رفض أن يستسلم لهم بقدر ما رفض أن يستسلم لهيجل . واذا كان الجيل الجديد من الفلاسفة ينكر أى معنى واضح لما قاله أسلافهم فالواقع أن "حقيقة جدل هيجل "قد فسرها وأوضحها بطريقة رائعة أولئك الذين حرصوا بشغف على تدميرها(2)

ومهما يكن من شئ فقد ظل " جويت " لتسع سنوات قادمة يعمل بهمة ونشاط لا يفتران ، درس فيها هيجل بعمق ، وسيطر على فلسفته ، واستطاع أن يترجم مع " فردريك تمبل ". قسماً كبيراً من كتاب " المنطق " فى فترة وجيزة . حتى انه انتهى من الجزء الأكبر منه فى يناير عام ١٨٤٩ . والملفت للنظر حقا انه فى رسائله مع " ستانلى " كان يشير الى هذه الترجمة بلفظ " ترجمتى " دون الاشارة إلي تمبل ! كما قرأ كانط وغيره من فلاسفة الألمان . بمن فيهم شلنج الكهل الذى وصفه فيما بعد بأنه " عجوز ثرثار " !

غير أنه على خلاف سترلنج ، لم يتأثر بهيجل تأثرا كاملا ، فقد كانت طبيعته أكثر مرونة من ان يستحوذ عليها تماما هيجل أو غيره . وظل محتفظا ،

(١) G. Gaber : Jowett, p, 183 .

(٢) Ibid , p. 184 .

حتى فى السنوات المبكرة باستقلاله الذهنى المميز ، وازداد احتفاظا به فى السنوات التالية .

وأهم ما يعنينا هنا هو أنه حث مجموعة من صفوة تلاميذه على دراسة كتابات هيجل ، وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألمانى فى الجامعة التى أصبحت فيما بعد مقرا للمثالية الانجليزية . فالى " جريت " اكثر من أى شخص آخر غيره ، يرجع الفضل فى دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة فى اكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضى ، وفى تحولها الى قوة عطية متزايدة الأهمية . ولقد كانت البذور التى غرسها فى عقول تلاميذه ثماراً فلسفية يانعة . ولا ينقص من فضله فى هذا الصدد أن موقفه من هيجل قد مر بتقلبات متعددة ، وأنه لا يمكن أن يعد فى أى وقت هيجليا كاملا صادقاً . ذلك أنه كان كلما ازداد غوصاً فى تفكير اليونانيين ، ازداد تباعد عن أستاذه الفلسفى الأول . ومع ذلك فإنه فى كهولته الناضجة قد رجع بنظره فى اعجاب وتبجيل الى ما كان هيجل يعنيه وبالنسبة اليه يوما ما . ولقد مر كثير من رواد المثالية الهيجلية ، بل أهمهم ، على يديه ، كما سبق أن ذكرنا : جرين ، وكيرد ، ونتلشب الذين كانوا هم المقربين الى مؤلفاته وشخصيته . ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية فى كتاباته أوضح ما يكون فى مقدماته لترجمة أفلاطون ، لا سيما مقدمة ترجمته لمحاورة السوفسطائى حيث يقول لقد قدم هيجل لتفسير الفكر اليونانى عونا أروع مما قدمه كل الكتاب الآخرين مجتمعون ! (١) ويقول أيضا : " يبدو أن الروح الشبيهة هنا بروح هيجل قد وجدت فى السوفسطائى التتويج والقمة للفلسفة

(١) The : Dialggues of Plato Eng. Trans . by B. Jowett, Vol. 3 , p. 391 Oxford Unversity press .

الأفلاطونية ، فهاهنا نجد أفلاطون يقترب من هيجل اقترابا كبيراً فى فكرته عن هوية الوجود والعدم . " ([1]) .

ولنقل أخيراً أن أهمية جويت ترجع إلى أنه هو الذى أدخل تلك الروح الفلسفية التى تولدت عنها الحركة المثالية الجديدة فى انجلترا ، ورعاها سنوات طويلة ، وحفز على الاهتمام بها ، ولقنها لتلاميذه . كما أنه هو الذى جعل القراء يألفون الموضوع ، فقد سبقت دراسات " جويت " فى تاريخها معظم الحركات البريطانية التى اتجهت نحو هيجل ، على نحو ما قادها الفلاسفة المحترفين صراحة . ومن هنا فانه يُعدّ واحد من المبشرين فى منطقة شائكة ومظلمة ([2]).

---

(١) Ibid .

(٢) R.Mackintosh : Hegal and Hegelianism Edninburgh T.&T. Clark, 1003, p. 89-90 .

" الباب الرابع "

" الرواد ... "

" الفصل الأول "

" جيمس هتشسون سترلنج"

" (١٨٢٠ - ١٩٠٩) "

تمهيد :

سمتان أساسيتان تتميز بهما علاقة سترلنج بهجيل : الاخلاص و الجدية. وسوف نتحدث عن الأخيرة بعد قليل . أما الاخلاص فهو يتجلى فى عمق اقتناعه بالقيم العليا التى تعود على الجنس البشرى لو أنه فهم " جوهر" الهيجلية يقول " ان فلسفة هيجل تمنحنا فى كل خطوة أفضل قوت روحى للجنس البشرى، وهو قوت يغذى بقوة كياننا الحقيقى ." ([1]) . ان مذهب هيجل لا هو نظرية ولا نظرة عقلية ، ولا مجموعة من النظريات والآراء العقلية ، وانما هو أورجانون تعبر الروح عن طريقه لتجد نفسها فى سماء جديدة،وفى صحبة قوى جديدة "([2]) فبقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد ، وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى فى هذه اللحظة ، يبدو أن هيجل قد اختتم عصراً ولى وحدد أسماء الاشياء جميعا بتعبيرات فكرية ستظل ، على الارجح ، على ما هى عليه من حيث الجوهر ، لألف سنة قادمة ، فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل ، بالنسبة لاوربا الحديثة ، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة لليونان ." ([3]) .

وسترلنج يشعر امام هيجل بشعور غريب :

" أشبه بما يشعر به مَنْ يراقب السماء ،

عندما يسبح نجم جديد على مدى البصر. " ([4]) .

---

(١) James Hutchison Stirting :The Secret of Hegel Thoemmes, Bristoi,1990 ,vol.I,p. 38-39 .

(٢) Ibid, (Preface) .

(٣) Ibid, p. 97 .

(٤) Hislifeand Work T. Fisher and Unwin 1912, p. 15 .

فهو يشعر ، رهبة ومهابة سحرية يحس بها المرء وهو فى حضرة شئ غامض طاغ ، ويتشكك فى قدرته على أن يقود القارئ ويرشده فى هذا التيه الهائل الغامض المحيّر . يقول فى فقرة هامة : " هل سيكون علىَّ أن أرشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق ؟ هذا التركيب الضخم ، والمركب الهائل ، هذه الكتلة العظيمة ، التى لا يشبهها شئ مما ظهر حتى الآن فى فرنسا أو انجلترا أو فى العالم ..؟ . انه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التى لا يراها المرء الا فى الأحلام – لا نهاية لضخامته : ايوان فوق ايوان ، وقاعة على قاعة ، وشرفة تعلوها شرفة ، لبناته من الشرق والغرب والشمال والجنوب ، رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان ، ينام فيه أنبياء قدامى أختامهم فى أصابعهم ، وتحرسهم مردة مجنحة وغير مجنحة ، منها ما له أقدام ، ومنها ما ليس له أقدام وهناك فى الصحراء الخالية ، التى تفصلها عن عالم الانسان أيام وليال لا نهاية لها ، وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية – هناك توجد أرض أحلام عملاقة منعزلة غامضة تستغلق على الأفهام ، ولكن فيها مع ذلك وحشة ، واضطرابا وعمقا . هنا الألغاز الصينية والكرة السحرية التى تجعلك تلتقط قطعا من البللور تنعكس عليها شخصيات : هيراقليطس ، وبارمينيدس ، وفيثاغورس ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وأفلوطين ، وبرقلس ، وديكارت ، واسبنوزا ، وكانط وفشته ، ويعقوب بوهمى وآلاف غيرهم ! . . (1)

ولذلك نراه يشعر أن " الوعاء الهيجلى " على حد تعبيره – سوف يمدنا " بالغذاء العقلى للتاريخ " أى الغذاء الروحى الذى يسد النقص فى أى عصر .

---

(١) Ibid, p. 38-39 .

أولا : حياته :

علينا الآن ان نتتبع ، بإيجاز ، أحداث الحياة ، والتطور العقلى الذى مرَّ به مؤلف " سر هيجل " .

ولد جيمس هتشسون سترلنج فى جلاسجو فى ٢٢ يونيو عام ١٨٢٠ . وكان أصغر أبناء ستة لـــ " وليم سترلنج " الذى كان يتميز بقدرته العقلية التى تجلت فى دراسته للجبر والرياضيات ، وقلَّما شوهد فى الساعات التى لا يعمل فيها ، دون كتاب فى يده . لكنه كان فى تذوقه للأدب ، على خلاف ابنه ، ينتمى إلى الماضى ،فالكُتّاب المفضلين عنده هما: الشاعر الانجليزى " الكسندربوب" (١٦٨٨ –١٧٤٤) . والشاعر " أوليفر جولد سميث " (١٧٣٠ – ١٧٧٤) وهو شاعر وروائى وكاتب مسرحى بريطانى .

تلقى سترلنج تعليمه فى مدارس " جلاسجو " وتروى أميليا سترلنج ابنة الفيلسوف الكثير من القصص عن قوة الصبى وجلده وشجاعته ، فعندما كان فى الثامنة من عمره أخذ على عاتقه أن يكون دليلاً ومرشداً لصبى فى مثل سنة – أو أكبر قليلا – يرغب فى زيارة أقاريه فى " جرينوك " (مسقط رأس الأخوين كيرد) وكانت المسافة تزيد عن عشرين ميلا قطعها الصبيان سيراً على الأقدام وقد نال منهما: التعب والجوع ، فتذكر " سترلنج " قصص البحارة التى قرأها عندما تحطمت سفينتهم ، وكيف أنهم كانوا من فرط الجوع يأكلون أحذيتهم . فراح يبحث عن قطع من الجلد يقوم بمضغها ويطلب من زميله أن يفعل ذلك !. كما تروى " اميليا " قصصا أخرى كثيرة فيها قدر من المبالغة ، لكنها تريد أن تدلل على أن والدها كان منذ نعومة أظافره لديه القدرة على المثابرة ، والصبر والاستعداد لبذل الجهد الشاق ، وهى صفات أصلية فيه سوف نراها واضحة عندما نعرض لعلاقته بهيجل .

فى عام ١٨٣٣ التحق سترلنج بجامعة " جلاسجو " ليدرس الطب الذى مارسه بعد ذلك بضع سنوات حتى عام ١٨٥١ ، واعتقد عند التحاقه بالجامعة – أنه لبس " ثوب الرجولة " Toga Virlis عندما ارتدى عباءة حمراء كان يضعها الطلاب الذين يلتحقون بجامعة جلاسجو ، فقد كان " صاحب العباءة " ينظر اليها على أنها نعمة من نعم الله عليه ، لا فقط بسبب ما تجلبه من دفء مطلوب فى صباح الشتاء البارد المظلم الذى يعانى منه وهو فى طريقه إلى قاعات الدرس ، بل لأنها تغطى الكثير من " الخطايا ":الأزرار المقطوعة والثقوب فى الثياب . الخ.

كان عليه قبل أن يدرس الطب أن يقوم أولا بدراسة ما يسمى " بالانسانيات " كالآداب اللاتينية ، وأن يدرس الرياضيات . وقد شهد له أحد أساتذة بقدرته الممتازة فى البحوث العلمية . والغريب أنه يقول فى تصديره للطبعة الثانية من " سر هيجل " : " لا أستطيع أن أقول اننى لم أكن متفوقا فى الكلاسيكيات والرياضيات ، لكنى ، بالتأكيد لم أكن كذلك فى الفلسفة ..!" وهى عبارة تذكرنا بما قيل عن هيجل فى معهد " توبنجن " الدينى وانّ كانت لأسباب مختلفة .

قرر سترلنج أن يدرس الطب لأنه " علم الخبز والزبد " على حد تعبيره، أعنى كمهنة تدر دخلا يمكنه من الحياة ، وتحقيق رغباته وطموحاته . فبدأ فى نوفمبر عام ١٨٣٨ يحضر دروس " التشريح " و " الكمياء " .. الخ . وفى هذه الاثناء اهتم بالأدب لا سيما ما كان ينشره الأديب " توماس كارليل " الذى ظل سترلنج يصفه لعدة سنوات بأنه : " الأستاذ ، والمعلم ، والنبى " وكانت أول رسالة منه إلى كارليل بتاريخ (مايو عام ١٨٤٠) وهى تكشف عن مقدرته الادبية " وكان كارليل فى مراسلاته ينصحه بمواصلة دراسة الطب ، وفى يوليو

عام ١٨٤٢ نال " دبلوما " من كلية الجراحين فى أدنبره . وفى ٣٠ سبتمبر عام ١٨٤٣ غادر جلاسجو متجها إلى لندن ومنها إلى " ويلز " التى ظل يمارس فيها الطب حتى عام ١٨٥١ .

لم تكن مهنة الطب ولا قراءاته فى الآدب هى ما يصبو إليه هذا الشاب . لكنه كان بعد تخرجه من جامعة " جلاسجو " يحتاج إلى وقت فراغ ليكرس نفسه للدراسة التى يحبها : الفلسفة والفلسفة الألمانية على وجه الخصوص ! لقد منحته الطبيعة المواهب اللازمة ، كما أنه حصل فى الجامعة على المران العقلى المطلوب ، وما يحتاجه الآن هو دراسة دقيقة للغة الألمانية . حتى يستطيع أن يقوم بدراسة مكثفة لفلسفة هذا البلد . ولقد جاءته الفرصة المناسبة عندما توفى والده فى ١٤ مارس عام ١٨٥١ عن عمر يناهز الرابعة والسبعين ، وترك له ما يمكن أن يُعد بتقدير تلك الأيام ثروة لا بأس بها – فأقلع عن مهنة الجراح التى كان يزاولها ، منذ عدة سنوات . وقرر أن يقضى بضع سنوات قادمة فى القارة الأوربية ليتعرف على الفلسفتين الفرنسية والألمانية . لكنه لم يكن قد عقد العزم حتى الآن على دراسة هيجل ، وان كان اسمه عندما يطالعه يثير فيه نشوة غريبة ، كما يخبرنا هو نفسه فى تصديره للطبعة الثانية من كتابه " سر هيجل ": " عندما كنتُ أقرأ اسم هيجل فى المجلات ، كان ينطبع فى نفسى شعور غريب "

ثانيا : سترلنج .. وهيجل :

ترك سترلنج انجلترا ويمم شطر القارة ، لكن لم يكن مقصده ألمانيا بل فرنسا ، فقضى فى بولونيا فترة قصيرة ، غير أن المقصد الحقيقى ، ربما على غير وعى منه ، كان ألمانيا ، التى سافر اليها فى صيف عام ١٨٥٦ مع زوجته وبصحبته طفليه ومربيه فرنسية – متجها نحو " هايدلبرج " حيث استأجر منزلا لمدة عام ، كان أسعد أعوام حياته – كما تقول ابنته " ايميليا " (١) ولم يكن لهم فى هذه المدينة الألمانية سوى قلة من المعارف .

وهنا فى " هايدلبرج " استقر ، فيما يبدو ، على الموضوع الذى سيكون شغله الشاغل طوال حياته : ألا وهو دراسة فلسفة هيجل وتمثلها وشرحها ، رغم أنه كان عليه أن يقضى فى هذا العمل تسع سنوات من الجهد الشاق الدءوب قبل أن تظهر ثماره ، مع أنه كان قد انجذب نحو هيجل – كما سبق أن ذكرنا – بطريقة غامضة : " بالنسبة لهيجل قد يبدو غريباً أن أقول اننى صادفت هذا الاسم لأول مرة فى احدى المجلات ، رغم أنه كان فى بلده حلم ألمانيا . وانطبع فى نفسى شعور عجيب نوعا ما ، الا أن السحر الغريب الذى جاء من هذا الاسم حدث عندما كنتُ أتناول طعام العشاء مع طالبين ألمانيين ، قبل أن أصل الى ألمانيا . وسمعتهما يتحدثان عن هيجل برهبة شديدة ، ويصفانه بأنه أعظم الفلاسفة جيمعا وأكثرهم غموضا على حد سواء(٢). وكان أحدهما قد طلب منه أن يترجم مقتطفات من هيجل للصحافة ، أما الآخر فقد قال أن هناك شيئاً غير عادى فى هيجل – وفى جميع الحالات فلم يكن هيجل هو الذى ختم الفلسفة

(١) راجع كتابها عن والدها ص ١١٤ .

(٢) رغم أن المؤلف لا يقيس قامته بذرة من هؤلاء العمالقة ، لكن يبدو أن الصعوبة واحدة لكل مَنْ يبدأ فى دراسة هيجل ؛ قارن كتابنا تجربتى مع هيجل " لا سيما " مصارعة الأمواج فى بحور الهيجلية " وخيوط اريان والخروج من المتاهة .. الخ الخ .

وأكملها فحسب ، بل كان الفيلسوف الذى استطاع أن يوفق بين الفلسفة والمسيحية : شئ مذهل ! " ([1])

ونحن نجد فى هذه الفقرة أن ما جذب " سترلنج " لدراسة هيجل هو من ناحية : ما اشتهر عنه من صعوبة وغموض . ومن ناحية أخرى ما قيل عنه من أن الفيلسوف الألمانى استطاع أن يطرح النزعة الشكية التى سادت عصره ، بما له من جوانب سلبية وأن يعيد الينا ، فيما يرى سترلنج ، ايماننا المسيحى بأن كشف عن الأسس الفلسفية التى يرتكز عليها هذا الإيمان .

أما عن صعوبة هيجل فيبدو آن الملاحظة التى ذكرها "فرير"الفيلسوف الاسكتلندى الذى توفى قبل آن ينشر سترلنج كتابه بعام واحد ، تعبّر عن التجربة التى مَّر بها كل مَنْ أراد أن يدرس هيجل قبل نشر كتاب سترلنج " سر هيجل " وهى:مَنْ ذا الذى استطاع حتى الآن أن يتفوه بكلمة واحدة مفهوممة عن هيجل ؟ لا من أبناء جلدته ولا من البلاد الاجنبية ، مع وجود القمم هنا وهناك التى تسطع أقوى من ضوء الشمس . فالفواصل بين عباراته مملوءة ببحر الظلمات ، ولا يمكن الابحار فيها بمساعدة أية بوصلة ، وجو لا يستطيع العقل البشرى أن يتنفس فيه ، أن هيجل لا يمكن النفاذ اليه لأنه يشبه تقريبا جبلا من الحجر الصوان " ([2]) .

ولم تكن الانطباعات الأولى لسترلنج عن هيجل تختلف عن ذلك كثيرا يحدثنا أنه عندما فتح " موسوعة العلوم الفلسفية " لأول مرة فى مدينة " هايدلبرج" كتب يقول : –

---

(١) Quoted by : Amelia Stirling , Ibid , p. 115 .

(٢) **Quoted by H. Haldar : Neo- Hegelianism p. 3-4**

" تبرهن الموسوعة على عناء لا يُقهر . رغم أننا بعزم وتركيز قد شرعنا مرة ومرة ومرة فى البدء من البداية ، فاذا أصابنا اليأس بدأنا مرة أخرى من النهاية ، ومرة ثالثة من الوسط ، ومرة من هذه الفقرة ، ومرة أخرى من تلك – لكنها كلها جهود ضاعت أدراج الرياح ! حتى أصبح الجهد المصمم ، والمجهود المتصل أو العابر يتساويان ! فأغلقنا الكتاب ، ونظرنا حولنا نبحث عن تفسير أو عون ، اننا فى ألمانيا نفسها ، وفى اللحظة المناسبة . وكان من الطبيعى أن نتجه الى معلمنا السابق فى اللغة ، لكنه ردَّ علينا بقوله : يمكن أن يكون هذا الكاتب على هذا النحو وذلك على نحو آخر ، أما هيجل ! فعنده ينبغى على المرء أن يتوقف ، ثم يفكر ! ويفكر ! هيجل ؟ آه ! حسناً ! " (1)

وهكذا أصيبت آماله بصدمه عنيفة ، فلا رجاء فى أن يساعده أحد من المواطنين الألمان فى فهم هيجل ! فاتجه هذه المرة الى واحد من أبناءِ جلدته هو " رجل ذو قدرة لا حدَّ لها لا سيما فى قدرته على مناقشة الألمان – غير أن النتيجة لم تكن أفضل : " بأية ابتسامة غريبة نظر الينا ، ثم هز رأسه بعد أن قرأ العبارتين أو الثلاث الأولى من التصدير الأول للموسوعة ! " . لم تكن الكلمات المستخدمة فى هذه العبارات هى التى تحيّر القارئ ، فالعبارات ، كما يخبرنا سترلنج ، كانت عامة وشائعة مثل الشكل والمضمون ، التمثل ، الفكرة الشاملة ، انتقال ، عبير ، توسط ، مباشر .. الخ . كلمات مألوفة للغاية ؛ غير أنه من الواضح أنها استخدمت بمعنى مختلف أتم الاختلاف عن المعنى المألوف : معنى يعتمد على مذهب عام فى الفكر وهو لا يكون واضحا الا أمام السالكين !" (2)

---

(١) J.H:Stirling : The secrt of Hegel , vol. I, p. 5 .

(٢) Ibid , p. 6 .

ولم تفلح الكتب : كتب السير والشروح التى كان يلجأ اليها سترلنج فى اخراجه من المأزق ومنها كتاب سيرة حياة هيجل الذى كتبه تلميذه روزانكرانتس ، فقد فشل رغم أهميته . فى القاء الضوء على فلسفة هيجل أو مساعدتنا فى فهم مذهبه . لقد عَمَّ هنا ظلام حالك يشبه ما صادفناه فى الموسوعة من ظلام " . ([1]) لكن سترلنج خرج من هذه التجارب بشئ واحد هو : انه لكى يفهم مذهب هيجل فلا رجاء فى البحث عن عون خارجى . ولو أنه أراد حقا أن يبلغ قدس الاقداس فى معبد هيجل فان عليه أن يعتمد على معوله الخاص ، ان صحَّ التعبير ، لعله يستطيع أن يشق طريقه خلال الجرانيت الهيجلية . واذا كان الطريق الذى سلكه شاقاً فان عليه أن يشقه بحد السيف " ففلسفة هيجل هى بللورة الكون ، وهى الكون مفكراً فيه ، أو هى فكر الكون ..." ([2]) فعليه أن يقتحم الأهوال ليصل اليها .

غير أن التفكير الصبور الهادئ كشف له عن أمر بالغ الأهمية ، وهو أن هناك بابا الى المعبد الهيجلى ، وان ظل بابا مغلقا حتى الآن ، وهذا الباب هو كانط . ! ([3]) فلو أردنا أن نفهم مذهب هيجل على الاطلاق ، فان الطريق الوحيد المتبقى والذى ينبغى أن نسير فيه هو ان نضع المذهب فى مكانه الصحيح كجزء من الفلسفة الألمانية بصفة عامة ، وبذلك نستطيع أن نعد دراسة نسقية متكاملة عن الموضوع بأسره منذ البداية . وهذه البداية هى كانط . " ([4])

---

(١) Ibid , p. 7 .

(٢) Ibid , p. 10 .

(٣) رغم أنه كثيراً ما كان يشكو من أن المعبد مغلق باحكام ، والمفتاح موجود بداخله ! انظر كتاب " اميليا سترلنج " ص ١٥٧ .

(٤) Ibid

هاهنا فى " هايدلبرج " أدرك سترلنج نوع الجهد الشاق الذى كان عليه أن يبذله لو أنه اختار أن يكرس حياته لدراسة الفلسفة الألمانية . وعرف كيف يعانى الألمان أنفسهم فى محاولتهم فهم هيجل . وأن الترجمات الانجليزية لكانط ينبغى أن يُنظر اليها على أنها " ضرب من الاستطلاع السيكولوجى " . (1) لكنه كان قد لمح بصيصا من نور الحقيقة فى السنوات الأخيرة وهى أنه اذا ما أراد أن يقدم شيئا ذا قيمة للانسانية فان عليه أن يحمل المشعل من يد الأسلاف !

لقد برهن هيجل على أنه قدر " سترلنج " . وان عليه أن يسير مع هذا القدر حتى النهاية ، لقد كتب سترلنج إلى " مل " يقول أنه ظل يعمل من عام ١٨٥٦ حتى عام ١٨٦٥ اثنتى عشرة ساعة يوميا غارقاً فى تلك الكتب الألمانية التى لم تُفهم فى انجلترا ، رغم انها سلبا أو ايجابا ، ينبغى أن تفهم قبل أن يكون هناك أى تقدم محتمل لنا ! " (2) .

---

(١) Quoted by Amelia stirting , p. 118 .

(٢) Ibid

ثالثا : لماذا .. هيجل .. ؟

لكن : لماذا قرر " سترلنج " أن يكرس حياته لدراسة هيجل ؟ ما هى المبررات التى جعلته يتخذ مثل هذا القرار ؟ وما هى الأسس التى بنى عليها زعمه بالقيمة العليا للفلسفة الهيجلية ..؟ ثلاثة أسس .

الأساس الأول :

ربما كان أوضح هذه الأسس ما ذهب اليه من أن الهيجلية هى مذهب ايجابى بّناء ، وليست مذهباً سلبياً يعمل على تدمير الأسس التى يمكن أن يقوم عليها أى مذهب – كما يزعم البعض . ان فلسفة هيجل التى هى استكمال وتتويج لفلسفة كانط ، تشكل أول حركة عظيمة بناءة حدثت فى الميتافيزيقا منذ أرسطو الذى كان يعتقد " سترلنج " أن هيجل هو المناظر الحديث له . وقد لا تظهر عظمة هيجل بصورة واضحة عند جماهير الناس ، ولهذا فلا يزال عاينا أن نرى المعنى الكامل لهذه العبارة .

ان مَنْ ينظر نظرة واسعة إلى التاريخ سيتضح له وجود حركتين عظيمتين ، عبر العصور ، احتلتا مكانيهما بالتبادل فى العالم البشرى ، وهما حركتان مماثلتان لحركتين فى الكون الفزيقى ، فقد فسَّر العلماء عالم المادة : بوجود قوتين متعارضتين تعملان معا هما : القوى الجاذبة نحو المركز ، والقوى الطاردة من المركز . كما أننا نجد الطرّد والجذب فى علم الكيمياء ، والتيار الموجب والسالب فى الكهرباء . ونفس الشئ يمكن أن يوجد فى عالم البشر اذ يستطيع طلاب التاريخ أن يتعقبوا ، لعدة أجيال وربما لعدة قرون ، التطور التاريخى للمجتمع البشرى : فى البداية كان الناس فُرادى منعزلين متباعدين ينفر كل منهم من الآخر ، ثم تجمعوا وتوحدوا فى مجتمعات مستقرة، وتبلورت الآراء الفردية ، والخيالات الخاصة ، والمعتقدات الغامضة المبهمة فى

عقائد ومذاهب للايمان ، والقانون ، والأخلاق ، والفلسفة ، ثم انقلبت الآية ورأينا العملية تُعكس : اذ تظهر قرون من التفكك والانحلال والهدم والتدمير ، وتذوب بللورات العقائد والمذاهب وتنحل الى الأجزاء المكونة لها ، ثم تنحل هذه الى ذرات والكترونات أو ماشئت من أجزاء صغيرة لا تُرى ، فلم يعد هناك كون منظم بل عماء موحش وبقع معزولة طافية لا تستقر على قرار . (١)

فاذا ما تخيلنا أن هذه البقع المعزولة غير المرئية هى أرواح بشرية ، لكان من السهل علينا آن نفهم أن فترات التفكك والتحلل هى عصور الألم ، والاحباط والفشل ، والمعاناة . بل حتى الموجودات البشرية الجاهلة والأمية ، فى مثل هذه العصور ، تعى على نحو مبهم غامض ، هذا الوضع وتشعر بالنقص ، والفراغ ، وعدم الرضا .

وما نشاهده الآن فى العصور التى نسميها بالعصور الحديثة هو عملية التفكك ، والتحلل والتجزئة ، ففى كل جانب من جوانب الحياة البشرية : فى الدين ، والسياسة ، والفلسفة – نشاهد كما يقول " سترلنج " تأكيداً للجزئى فى مواجهة الكلى ، وثورة للفرد ضد السلطة نحو ما يعبر عنها فى المؤسسات ، والعقائد ، ومذاهب الفكر ، ففى كل قطاع تمجيد للحكم الفردى ، وارتفاع به ليعلو على حكمة الجنس البشرى وتجربته :

(أ) فى الدين :

بدأت حركة التفكك والتحلل فى الدين بالاصلاح الدينى البروتستانتى الذى كان تمرداً من الفرد ضد سلطة الكنيسة فى روما.ثم أخذت الحركة تتنوع ، وتتقسم إلى فروع وفرق ، ثم الى شيع أصغر وأصغر شقت طريقها فى الفكر

---

(١) Amelia stirling : Ibid, p. 118 - 119

الدينى الحديث طوال القرنين الماضيين ، حتى ظهرت نتائجها فى يومنا الراهن فيما نشاهده ، من عقائد كثيرة ومتنوعة ، وما نراه حولنا من بدع ، وخرافات ، ولا أدرية ، وشك ، والحاد . (1)

(ب) فى السياسة :

ويمكن ان نجد حركة التفكك فى مجال السياسة على نحو أشد وضوحا فى الثورة الفرنسية ، التى دمرت فى عهدها جميع المؤسسات ، والتنظيمات السياسية والاحزاب ، وكل أشكال الحكومة ، حتى ديست بالاقدام جميع النظم ، وسط مشاهد من العنف والافراط الزائد على نحو لم يشهده العالم من قبل . وتأكد حق الفرد أو مبدأ الذاتية كما يسميه هيجل تحت الشعار المعروف : الحرية ، والاخاء ، والمساواة .

(جـ) فى الفلسفة :

أما عملية التفكك والتحلل فى ميدان الفلسفة فقد تجسدت فى عصر التنوير ، وحركة الاستنارة الشكية فى القرن الثامن عشر التى ارتبطت فى انجلترا باسم " ديفيد هيوم " . وهى حركة انفصال وتفكك بلغت من القوة والشمول حداً جعلها لا تترك شيئا حتى ولا ذرة البشر – ان صحَّ التعبير – وهو كيان الفرد الا وفككته الى حزمة من الاحساسات . ووجد الانسان نفسه بلا حق فلسفى فى الاعتقاد حتّىَ فى وجوده الخاص كشخص فقد حطم " هيوم " هوية الذات البشرية وآحالها الى مجموعة من الانطباعات الحسية ، وضاعت النفس البشرية لاننا لا نستطيع أن نصل الى الانطباع الحسى " وجدتنى لا أعثرعليها . يقول هيوم " اننى اذا ما توغلت الى صميم ما أسميه " نفسى " وجدتنى لا أعثر

---

(١) **Amelia stirling : Ibid , p. 120 - 121**

دائما إلا على هذا الادراك الجزئى أو ذاك . اننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـــ " نفسى " فى أى وقت بغير ادراك ما ، كما أننى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً فيما عدا هذا الادراك ." (١)

وهكذا نجد أن فلسفة هيوم قد فككت أوصال الموجود البشرى ، أوالفرد ، حتى هذه الذرة البشرية لم تتركها على حالها ، تماما كما فعل علماء الطبيعة فقسموا ذرة المادة إلى الكترون وبروتون ، ولم تكن هناك سوى نتيجة واحدة لهذه الفلسفة وهى الشك الكلى الشامل .

غير اننا لا بد أن نحذر من خطر الوقوع فى النظرة " أحادية الجانب " فنظنّ أن عصر التنوير كان عصراً بلا قيمة ، أو أننا ندينه من ألفه الى يائه ، فذلك أبعد ما يكون عن الصواب . فقد قملت حركة الاستسارة بترحاب لا حدَّ له وهو ضرورى وله ما يبرره ، فللفرد ، أو الجزئى ، حقوق لا يمكن التنازل عنها ، لكن ذلك جانب واحد من الصورة ، أما الجانب الأخر الهام والضرورى أيضا فهو الكلى ، وذلك ما أغفله عصر التنوير ، فلم تعد الطبيعة البشرية على ما هى عليه ضرورية ، إلا فيما ندر ، بل قد يكون فى الاصرار عليها خطر على البشرية . ففى عصر الاصلاح الدينى كانت الثورة ضد الطغيان العقلى والروحى لكنيسة روما ، وضد فسادها الاخلاقى وهو أمر مقبول وضرورى ، لكن الحركة التى بدأت لاصلاح الفساد ، انتهت بالتمرد على الايمان نفسه ، وصاحبتها حركات مماثلة فى كل جانب من جوانب الحياة البشرية : فى مجالات

---

(١) رسالة فى الطبيعة البشرية ص ٢٥٣ (نقلا عن كتاب " الجبر الذاتى " للدكتور زكى نجيب محمود ترجمة د . امام عبد الفتاح امام راجع " رحلة فى فكر زكى نجيب محمود " المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ المشروع القومى للترجمة رقم ٢٦١ ص ٢٧٨)

السياسة والاخلاق والفلسفة . وأصبحت حرية الفرد ، كما هى فى الواقع عند معظم الناس الآن – الاله المسيطر . ومن هنا فقد راح الفرد يحطم سلسلة المعتقدات حلقة بعد حلقة ، وكذلك المعايير الأخلاقية ، ونظم الفكر ، والتنظيمات السياسية التى تربطه برفاقه من البشر . وانطلق فى عزلة الحيوان الأعجم الذى لا يعرف سوى احساساته الخاصة ، ولا يطيع سوى نزواته الذاتية . وهكذا تحطم الجانب المقابل من الصورة وأعنى به الكلى ، الذى يتمثل فى المجتمع ونظمه وقواعده ومبادئ الأخلاق .. الخ .

ولقد جلب تحطيم علاقة الفرد بالسلطة (أو الكلى) جلب الفرد فى البداية شعورا بالغبطة والابتهاج ، تماما كالطفل الذى يشب الى مرحلة الرجولة فيزول الرعب من حياته ، فلم يعد يرى " الشيطان " يختفى وراء الستائر فى غرفة النوم . غير أن هذا الابتهاج المؤقت أعقبه فى الحال شعور بالوحدة ، والفراغ ، والحاجة وأصبح الفرد يعى ، ربما على نحو مبهم ، أنه يعيش كما يقول " سترلنج " بغير جوهر . معزولا عن ذاته الحقة – عبارة عن وحدة مجردة من الكلى على نحو مطلق ، فهو ذرة مقلقة على نفسها ، لا تتعاطف مع أحد ولا يشاركها أحد . وأصبح المبدأ هو الارادة الذاتية ، ومصلحة الفرد . (١)

(د) مثال توضيحى :

خذ هذا المثال التوضيحى الذى يكشف عن جوانب السلب والايجاب فى عصر التنوير ، وما كان ضروريا أن يحدث ، ثم التطرف والمبالغة : –

افرض أن رب الأسرة فتح ذات يوم احدى نوافذ المنزل فتساقطت عليه ذرات الغبار ، ثم تلفت حوله فرأى فى ضوء النهاركمية من الأتربة المتراكمة

---

(١) J.H.stirling : The Secrt of Hegel p. LIII.

على الأثاث ، وعندما رفع بصره إلى السقف شاهد خيوط العنكبوت وبيوته تتدلى منه . فصاح فى خدم المنزل : هذا كله لا بد أن يزول ، أنَّ المنزل فى حاجة إلى تنظيف تام وشامل . فقام الخدم بعملية النظافة الشاملة ، التى ساهم فيها أفراد الأسرة جميعاً ، وراح الجميع يعملون بهمة ونشاط لا نجاز هذه المهمة الهامة والضرورية معاً ، لكنهم لم يتوقفوا عند حدود النظافة المطلوبة : تنظيف الجدران مما علق بها من غبار ، وكنس الأرض ، وازالة الأتربة وبيوت العنكبوت على جدران المنزل بل انهالوا عليها لتنظيفها فتحطم معظمها ، وألقوا من النافذة بالسجاد كيما يخرج التراب العالق عند ارتطامه بالأرض فتمزق بعضه . وفعلوا الشئ نفسه بالفراش الذى نامت عليه أجيال من أفراد الأسرة نوماً هادئاً . وتمَّ تفتيش خزائن الملابس بدقة ، لاعادة ترتيبها فنهب الخدم بعضها أثناء عملية التفتيش والترتيب . أما فى المطبخ فقد حكموا على كثير من ألوان الطعام والشراب بالاعدام بحجة أنها ضارة بالصحة .. الخ . وهكذا انتهت عملية النظافة بتحطيم كل شئ ، وترك المنزل خاوياً مهجوراً . لكن تخيل أنهم لم يقفوا عند هذا الحد ، بل وأتملوا عملية التنقيب والفحص لأساسات المنزل نفسها ، فرأوا أنها غير قوية ولا متينة ، فانهالوا عليها تحطيماً وأحالوا المنزل الى كومة من الحجارة ، وأصبحت الأسرة بلا مأوى !

تلك صورة توضيحية لعملية " النظافة " التى تمت فى عالم الفكر ابان القرن الثامن عشر (عصر التنوير) قبل مجئ كانط ، وهذا هو الوضع الذى وجد نفسه فيه . ففى خلال عملية " النظافة " التامة والشاملة التى جرت فى أجيال سابقة عليه ، استبُعدت العناصر القيمة الهامة فى حياة الانسان الروحية مع استبعاد النفايات والقاذورات ، والأفكار البالية ، والمعتقدات الرثة المهلهلة التى كان ينبغى نقدها وهدمها . فأحال " هيوم " الروح البشرى الى ركام . وعلى الرغم من أن كانط ، فيما يقول سترلنج – قد شارك بعمق فى الروح

البشرى الذى ساد عصر التنوير ، فانه رأى أنه من الضرورى وجود تكملة ايجابية الى جانب العناصر السلبية (عناصر الهدم والتدمير) التى شغلت المفكرين السابقين عليه . واذا أردنا استكمال المثال التوضيحى الذى سقناه لقلنا ان كانط رأى أن النظافة التامة الشاملة أمر ضرورى ، لكن ذلك هو نصف العملية فقط ، وهو ما تم انجازه حتى الآن ، فقد أصبح الاثاث خاليا مما علق به من أتربة ، كما أزيلت خيوط العنكبوت من السقف .. الخ . لكن هذا النصف من العملية المطلوبة قد تجاوز كل حد عندما أحال المنزل نفسه إلى حطام . ومن هنا فقد حاول كانط أن يقوم بالنصف الآخر من العملية : فراح يجمع مخلفات الطوب والحجارة ليقيم البناء من جديد من قلب الحطام والركام الذى تركه شك هيوم . أراد أن يقيم ملجأ يحمى البشرية من هذا الشك الشامل الذى يدمر كل شئ " . ولهذا فقد راح يبحث ، ربما عن غير وعى منه ، عن الأسس أو المبادئ " أعنى عن أسس المنزل البشرى ، على الكلى المفقود .

ولقد حدث نفس هذا المشهد بالضبط قبل كانط بألفين من السنين ، عندما بدأ سقراط فى حركة بنائية عظيمة فى الفلسفة ، واصلها أفلاطون ، وأتمها أرسطو – بأن حاول أن يبحث عن الأسس – أو المبادئ – تحت الانقاض ، وفوضى الآراء الفردية ، والاحساسات التى انحل اليها العالم البشرى نتيجة لتعاليم أسلافه ومعاصريه من السوفسطائية . فقد كان " بروتاجوراس " مؤسس هذه الجماعة قد رفع شعاراً لها هو : " الانسان مقياس الأشياء جميعاً : ما هو كائن بما هو كائن ، وما هو غير كائن بما هو غير كائن " – وهو لم يكن يقصد بالانسان ما أسماه هيجل بالكلى – ولا العقل المشترك بين الناس ، بل الانسان الفرد بذوقه الخاص وآرائه الذاتية : انه الجزئى الذى رأيناه يؤكد نفسه فيما سبق فما هو حق أو صواب بالنسبة للفرد – طبقا لشعار السوفسطائية – فهو حق أو صواب بالنسبة له هو ، لكنه ليس كذلك بالضرورة بالنسبة لأى فرد آخر .

وهكذا انغلق كل فرد على نفسه على عالم خاص من آرائه واحساساته وأفكاره . أما الشئ الوحيد الذى يمكن أن يُسمى " معرفة " – أعنى ما حق وصواب بالنسبة لأى عقل – وكذلك مبادئ الأخلاق وأسسها العامة – فقد اصبح أمراً مستحيلا . ولقد كرس سقراط نفسه للبحث عن أسس أو مبادئ الأخلاق بصفة خاصة . فقد كان على يقين تام من أن جميع الأحكام الأخلاقية الجزئية تقوم على أسس أو مبادئ يشترك فيها جميع الموجودات العاقلة ربما على غير وعى منهم – ومن هنا فقد حاول أن يجعل هذه الأسس واضحة للجميع وأن يجد أرضا مشتركة لجميع الموجودات الأخلاقية .

ان أولئك الذين اعتادوا اتهام الفلسفة وادانتها ، وهم كُثر على نحو ما هم الآن – ووصفوها بأنها غموض محض ، وفكر نظرى بلا معنى ، وتجريد لا قيمة له – عليهم أن يسألوا أنفسهم : تُرى ماذا كان يحدث ، فى مجال الحياة البشرية ، لو لم يظهر فى التاريخ رجال مثل سقراط ،وكانط ، وهيجل " يبحثون عن الروابط التى تجمع بين الرأى الذاتى والمعرفة " ولعثروا على صخرة الأساس الصلبة تحت الرمال المتحركة التى تمثل الرأى الذاتى للفرد ..؟ ماذا كان يحدث لو تُم تدعيم الجزئى وحده والغاء الكلى واستبعاده ؟ فلو كان الفرد هو " مقياس الأشياء جميعاً " – كما ذهبت السوفسطائية ، فكيف يمكن أن يصبح القانون والأخلاق – بما لهما من أسس كلية ممكنين .؟ واذا كان الفرد هو البداية والنهاية فكيف يمكن أن تقوم للمجتمع البشرى قائمة ؟ لقد ذهب " ثراسيماخوس " أحد السوفسطائيين فى محاورة " الجمهورية " لافلاطون إلى أنَّ " الحمقى والضعاف هم وحدهم الذين يلتزمون بالقانون – انَّ الحق ليس شيئا آخر سوى مصلحة الحاكم " ولا شك أن أى موجود عاقل سوف يقف بحزم ضد هذه النظرة ، ليرى أن الحق – أو الكلى – هو مصلحة الكل أى المجتمع البشرى بأسره . لكن ذلك لا يعنى أن الكلى يستبعد الجزئى ويطرده – والا لكان كلياً

مجرداً أجوف – وانما هو الكلى العينى الذى يضم الجزئى فى جوفه . وكل موجود عاقل لا بد أن يُسلم بأن الفيلسوف حين يحاول العثور على معايير موضوعية ، ومبادئ كلية – فى ميدان المسائل العملية على الأقل ، انما يقوم بعمل جليل وهام فى خدمة البشرية كلها .

لقد بدأت الحركة البناءة بسقراط كما سبق أن ذكرنا ، وواصلها أفلاطون ، وأتمها أرسطو . ثم ماذا كان بعد ذلك ؟ – علَّم المسيح الناس – بحياته وموته – النظرية ذاتها بألفاظ الروح ، ان صحَّ التعبير ، التى نادى بها سقراط وأفلاطون وأرسطو بألفاظ الفكر : ضرورة الوحدة الجوهرية للبشر الواحد منهم مع الآخر ، ثم وحدة البشر مع الله . وبعد ألفين من السنين نجد السوفسطائينن يتجسدون من جديد فى صورة مفكرى عصر التنوير ، ويبدأ التفكك والتحلل ، ويتحول عالم البشر إلى حزمة من الاحساسات ويتأكد الجزئى ويستبعد الكلى ، وتتدعم حقوق الفرد فى مواجهة سلطة المجتمع ، ويظهر الحديث من جديد عن نسبية الأخلاق وذاتيتها ، وتنتفى الموضوعية من عالم القيم : فلا قيم فى عالم المادة ، ولا غرض ولا هدف ، بل هو عالم عابث بلا معنى ! كما سبق وأوضحنا فى الفصل الثانى من هذا البحث عندما تحدثنا عن مسار الفكر الحديث وعلى هذا الايقاع الجدلى للروح التى من طبيعتها أن تنقسم على نفسها – يسير الفكر وتتحقق الروح فى عالم الواقع :

ربما كان ما ذكرناه حتى الآن كافيا للبرهنة على الطبيعة البناءة والايجابية لفلسفة هيجل . وهى التى جذبت " سترلنج " لدراسة هذا الفيلسوف العملاق الذى نظر الى ما خلفه عصر التنوير من حطام فرأى أن أفراد البشر أصبحوا " مونادات " مغلقة على نفسها بلا مأوى ! فاعاد الينا منزلا جديداً نظيفاً ليس على نحو ما كان عليه فى السابق قبل أن تبدأ عملية " النظافة " فى عصر التنوير – مليئا بالنفايات ، والغبار والأتربة وخيوط العنكبوت – بل منزلا نظيفا

نضرا مرتبا ، تهب فى جنباته نسائم الهواء النقى ، يقول سترلنج " الحق أن هيجل أعاد الينا ما حرمنا منه عصر التنوير فى صورة أشد ثراء وسمواً ... ولقد فعل ذلك لا فى ضوء التنوير نفسه فحسب ، بل فى انسجام تام مع مبادئه وحقيقته .. فالفلسفة عنده لا تكون فلسفة مالم تؤيد وتناصر جوهر الانسانية من أجل كل القيم والمبادئ الدينية الكبرى التى نحيا من أجلها هى وحدها !". وهكذا نجد أن النظافة التامة التى قام بها عصر التنوير لم تضع عبثاً ، حتى بالنسبة لأولئك الذين عانوا كثيراً من حقبة الالم والاضطرابات وعدم الاستقرار ، فهم الآن يستنشقون هواء رطباً منعشاً فى منزلنا الجديد الذى أعدنا بناءه من الاساس ، وهم يجلسون على مقاعد وثيرة مريحة بلا أتربة ولا غبار .

غير أن " سترلنج " يشكو من أن بعض الأفكار " التنويرية " السابقة لا تزال قائمة فى انجلترا حتى عصره ، فلم تضع الأيام الخوالى أدراج الرياح ، اذ لا يزال هناك فى بعض أركان المنزل – حتى بعد ثمانين سنة من وفاة هيجل – ركن الخدم ، مثلا ، تجد الطباخ ومساعده يقذفون من النافذة بعنف ، مع صيحات السخرية والاستهزاء – بالأوانى المعدنية والفخارية ، والمقلاة ، والمكنسة والجاروف وكل أدوات المطبخ ! فروح عصر التنوير التى سدد لها هيجل ضربة قاضية – منذ قرن مضى – لا تزال حية بين جماهير غير المثقفين وأشباه المثقفين حتى يومنا الراهن فهى التى نلتقى بها فى مادية رجل العلم والحاد ما يسمى " بالمستنير " و " المتحرر " والفصاحة الركيكة للواعظ الذى يحاصر يوم الأحد ، والهوس التدميرى لمن يسمى نفسه "بالجمهورى الأحمر"(1)العدمى " وحتى على صفحات بعض كُتاب الأدب عندنا . (2)

---

(١) Ameli stirling : op. cit. p. 126.

(٢) مصطلح شاع فى القرن التاسع عشر ليدل على مَنْ يفضل الثورة الاجتماعية والسياسية عن طريق العنف بصفة عامة . وأطلق أحياناً على بعض أجنحة الثورة الفرنسية .

لكن كما أن ضوء بعض النجوم ، يستغرق مئات السنين حتى يصل الينا للبعد الهائل فى المسافة – فربما كان نفس السبب – أعنى البعد الهائل للمسافة الفعلية – هو الذى جعل الافكار التى عَّبر عنها الفلاسفة والمفكرين منذ مئات السنين لم تنفذ بعد وتتغلغل فى عقول الجماهير . يقول " سترلنج " : أن أوربا لا تزال تستمد غذاءها من وعاء هيوم . رغم أن القوت التاريخى قد هجره ، منذ مدة طويلة واتجه نحو آخرين .. " والنتيجة هى " اننا جميعاً نعيش الآن فى مرحلة انفصال عن الجوهر " فقد أصبح المبدأ هو الارادة الذاتية للفرد ، وتحولنا اليه لعلنا نستمتع وحدنا ، ونعيش لأنفسنا وحدها ، ولن تكون " الأنا " هى تماما " أنا " غير مختلطة بأحد ، غير معاقة من أحد . لكن محّصلة ذلك كله أن تموت " أنا " كل واحد منا من الجوع والفراغ " (1) .

ويعتقد " سترلنج " ان عصر التنوير لم يترك لنا شيئاً سوى حيوانيتنا ، سوى علاقتنا بالقردة ! وحيوانيتنا هذه أصبحت مرضاً ، لكن الروح التى أفرغوها من مضمونها كانت تعرف أنها سُرقت (2) . وعليها أن تستعيد جوهرها . اننا لا نزال نعيش " مرحلة انفصال عن الجوهر " ، لا تزال مصلحة الفرد ، وارادته الذاتية هما المبدأ . والحركة التى بدأت بتأكيد حق التفكير ، انتهت باخضاع الفكر للأهواء ، والنزوات ، وانفعالات الفرد الطاغية ، والحركة التى بدأت بثورة وتمرد ضد طغيان الكنيسة ، انتهت بنفى السلطة بعيداً عن منبر الكنيسة ، بل من قاعات الدرس فى الجامعات والمدارس ! وهناك الآلاف من الشباب المتمرد بغير مبرر يزعج الشرطة والسلطات كل يوم وعددهم فى ازدياد مستمر . وكفّ المجتمع البشرى أن يكون كائناً عضوياً متلاحم لأعضاء ،

---

(١) J.H.Stirling : The Secret of Hegal (preface)

(٢) J.H.Stirling : The Secret of Hegel , p. IIII

وانحل كل شئ فيه الى عماء من ذرات فردية تتناحر ، وهى فى عزلتها أشبه بأشواك القنفذ . وانتشر فى كل مكان : الانانية ، والجشع ، والحسد ، والغرور وعدم الرضا ، وأصبح كل طالب ، مهما يكن جاهلا أو غبيا ، يعرف أفضل من أبيه ومعلمه .

والواقع أن عبارة السيد المسيح " مَنْ أراد أن يجد نفسه عليه أن يضيعها" والتى تمثل جوهر المسيحية هى التى يحتاج اليها عصرنا الراهن ، وهذه الفكرة هى ايضا المحصلة العملية للهيجلية : فلا بد للجزئى أن يخضع نفسه للكلى لكى يجد ذاته الحقة " . ينبغى أن لا يكون المبدأ هو الارادة الذاتية ، بل الارادة الكلية أى العقلية ، وهى ليست ارادتك ولا ارادتى ، ولا ارادته ، وان كانت فى الوقت ذاته هى ارادتك ، وارادتى ، وارادته– تلك هى الارداة الكلية العينية أى العقل ! الارادة الذاتية هى النزوة والهوى ولهذا فهى الشر الأول والأوحد ، وهى الأمر السئ ! . (1)

كلِ ماَ قيل حول هذه النقطة – أى العلاقة بين الجزئى والكلى . فى كتاب سترلنج " سر هيجل " لا بد أن يحظى باهتمام عميق عند كل قارئ جاد ومفكر ، لأنه تعبير حيوى ومثير عن الحقيقة ذات القيمة الدائمة للبشرية ، وهى حقيقة لابد أن تتأكد على مدار التاريخ ويعاد تأكيدها وتفهمها جيداً المرة تلو الأخرى ، فهى فى الواقع جانب هام مما يسميه سترلنج " القوت البشرى – وهو قوت يغذى بعمق أنسجتنا الحقيقية " .

---

(١) Ibid , (preface) p. liv .

الأساس الثانى :

غير أن قيمة الفلسفة الهيجلية تعتمد – عند العقول المفكرة الجادة – لا على طابعها البنّاء فحسب ، بل أيضا على القول بأنها تمثل فى عصر المادية المذاهب المثالية اللامادية ، تلك المذاهب التى تنتمى الى الروح ، ولما كنا فى عصر العلم ، العلم الطبيعى ، فان أفضل العقول تنشغل ، فى الأعم الأغلب ، بالميكرسكوب ، والتلسكوب ، والأجهزة ، والأدوات الكيمائية ، وتحليل المادة ووزنها وقياسها ، ومحاولة الكشف عن القوانين التى تتحكم فيها ، وهناك ميل عام بين غير المثقفين ، وأشباه المثقفين لتمجيد العلم ، ووضعه فى مرتبة أعلى من الفلسفة ، نظراً للاعتقاد العام السائد بأن الفلسفة تهتم بالمجردات الفارغة ، والتأملات الهوائية ، فى الوقت الذى يضع فيه العلم أقداماً راسخة على أرض الواقع الصلبة ، ومن هنا تعتمد بحوثه على " التجربة " من ناحية " وشهادة الحواس " من ناحية أخرى .

غير أن ذلك فهم خاطئ لأن على العلم ، قبل أى شئ آخر ، أن يلجأ الى الفلسفة بحثا عن تأمين وضمان لأسسه : وهما امكان التجربة ، والثقة فيما يسمى بشهادة الحواس . وقد سبق للفلسفة أن أخضعتها للمساءلة والفحص الدقيق من زوايا مختلفة ، فمن وجهة نظر سوفسطائية الاغريق مثلا ، كما رأينا من قبل ، تكون التجربة مستحيلة ، اذ لو كان كل فرد هو مقياس الحقيقة ، وما هو حق بالنسبة له ليس بالضرورة حقاً بالنسبة لغيرة من الناس ، فان التجربة المشتركة بين البشر تغدو مستحيلة . أما بالنسبة لشهادة الحواس فقد اثبتت الأعمال الفلسفية الحديثة أن ما تقدمه الحواس ليس وقائع صلبة لا يمكن دحضها ، وانما هى مجرد استدلالات أو حالات ذهنية . فضلاً عن أن وجود الاشياء المستقلة التى تسبب هذه الحالات الذهنية هو نفسه مسألة يستدل عليها من هذه الحالات نفسها.

ليس فى نيتنا هنا أن تدخل فى أية مناقشة لنظرية " الادراك الحسى " فهى مألوفة لأى مبتدئ فى دراسة الفلسفة ، وانما هدف الملاحظات السابقة الاشارة إلى أولئك الذين ينظرون الى " شهادة الحواس " على أنها الحقيقة النهائية ، وإلى أن مسألة الثقة فى هذه الشهادة وطبيعتها هى أحد الموضوعات التى تنتمى إلى حقل الفلسفة . والى أن الفلسفة هى التى تحسم السؤال عن صلابة الأسس التى تقوم عليها المكتشفات العلمية بأسرها .

وهناك اعتراض شائع آخر ضد الفلسفة يثيره أنصار العلم أيضا ، مفاده أنه بعد قرون من الجهد والعناء لم يكن للفلسفة نتائج ملموسة ، فى حين أن العلم اكتشف عناصر جديدة للمادة ، وقوانين جديدة تحكمها . كما أنه تعقب مسارات الكواكب ، وحسب المسافات الى أبعد النجوم . ولقد سبق أن اجبنا جزئيا على هذا الاعتراض ، فيما سبق أن ذكرناه عن علاقة سقراط بالبحث عن المبادئ أو الأسس . والواقع أن البحث عن المبادئ والأسس . وكذلك البحث عن القوانين والاطراد بين مختلف الموضوعات الفردية ، فى محاولة لاكتشاف الكلى من داخل الجزئى – هى المهمة الخاصة بكل رجل مفكر سواء أكان من أهل العلم أو الفلسفة ، لكن على حين أن العلماء ينشغلون بالبحث عن قوانين الطبيعة مع ألوان الاطراد التى تعرضها مجموعات كبيرة أو صغيرة من الموضوعات الفزيقية ، فإن الفيلسوف ينشغل بقوانين العقل ، وبالمبادئ أو الأسس التى تحكم التفكير محاولا أن يصل إلى " القانون من داخل القانون " أى المبدأ الذى هو التفسير النهائى لكل المبادئ الأخرى . أعنى المبدأ النهائى المطلق . وحتى لو قلنا أن العقل البشرى لا يستطيع أن يصل إلى هذا المبدأ النهائى المطلق ، فإن المحاولة جديرة بالبحث . يقول " سترلنج " الكلمات الآتية ، على لسان هيجل :-

" هل وُجدنا فى هذا العالم لكى ننقب عن الفحم ونشرب النبيذ ، وليصل كل واحد منا الى أقصى ما يستطيع الوصول اليه من الزهو والخيلاء ،ثم نتعفن؟ وما هى مهمة الانسان على هذه الأرض أساساً . ؟ ربما أجبنا : العمل على تقدم الحضارة ، وسوف نعود لنسأل : وما هى الحضارة؟ أهى التنقيب عن الفحم وشرب النبيذ . . الخ أم أن الحضارة فكر ، والعمل على تقدم الفكر . ؟ وهل لأى شئ آخر سوى التفكير أهمية حقيقية فى النهاية . ؟ وعندئذ فأنت عندما تقول أننا لا نستطيع أن نصل الى المطلق ، فكأنك تقول انَّ علينا أن لا نفكر ، ولكننا لابد أن نفكر ، لأننا وجدنا لكى نفكر : فأن نحيا معنا أن نفكر ، والفكر يعنى البحث عن مبدأ نهائى مطلق . "

واليك هذا المثال التوضيحى عن موقف العالم والفيلسوف وما بينهما من علاقة : -

افرض أن رجلا استغرق فى نوم عميق ، ثم استيقظ فجأة ليجد نفسه فى عربة قطار يسير به إلى جهة لا يعلمها ، ثم وجد معه مجموعة من الناس كل منهم يشعر بالحالة نفسها التى وجد الرجل نفسه فيها . ودون أن يبدو على أحد منهم علائم الدهشة أو الانزعاج أو السؤال : عن كيف ولمذا وجد نفسه هنا ، أخذ يشغل نفسه بالموضوعات الموجودة حوله ، فراح أحدهم يرفع بصره إلى سقف العربة وما به من زخارف وهو يتمتم : " جميل ! رائع ! " بينما راح آخر ونظارته على أنفقه ينهمك فى حل الكلمات المتقاطعة . وثالث دفن نفسه فى ركن العربة وغاص فى المقعد وهو يحسب سرعة القطار . وهو يعد أعمدة البرق المتناثرة على طول الطريق . ثم افرض أن رجلا غريبا جاء من آخر العربة وراح يطرح عليهم جميعا السؤال كيف اجتمعوا كلهم فى هذه العربة ؟ فقال قائل منهم : " ياعزيزى ، ما فائدة هذا السؤال النظرى ؟ وما قيمة الفكر

العاطل ؟ لقد كشفت الآن تواً أننا نسير بسرعة أربعين ميلاً فى الساعة ، الا يكفى ذلك ؟ أو أجاب آخر : " أرجوك لا تزعجنى ! فانا الآن مشغول بمشكلة بالغة الصعوبة : لقد اكتشفت الآن تواً أن هذه المقاعد مصنوعة من شعر خيل حقيقى . وأنا أحاول أن أحسب كم ذيل حصان يحتاجه كل مقعد فى المتوسط !" ويمكن أن نترك تطبيق هذا المثل التوضيحى لخيال القارئ . لكن من المؤكد أننا نستطيع القول بأن هدف الرحلة ، ونقطة الانطلاق أو المكان الذى بدأت منه ، والمقصد الذى تتجه نحوه – أهم عند البشر ، بما لا حدَّ له ، من سرعة القطار ، ونوع سقف العربة ، والمادة التى صُنعت منها المقاعد . (1)

ويمكن أن تفيدنا الفقرة التالية من كتاب " سترلنج " محاضرات فى فلسفة القانون " : –

" يمكن أن يسير الانسان على هواه وفقا لرغباته الحيوانية وحدها ، لكنه سيجد فى النهاية ، باستمرار .. أن عليه أن يفكر ، تماما مثلما يعيش ويستمتع . اذ لابد له قبل أى شئ آخر أن يفكر فى الوجود ،ولابد له أن يتساءل ذات مرة : لماذا توجد كل هذه الأشياء على هذا النحو ..؟ لماذا وجدت ، ومتى كان ذلك ، والى أين نسير ..؟ ويمكن أن نلخص ذلك كله فى عبارة واحدة هى : أنه يحتاج الى تفسير ، والتفسير الذى يتعلق بالنجوم هو ما نسميه بعلم الفلك ، والتفسير الذى يتعلق بطبقات الأرض هو علم الجيولوجيا ، ثم هناك علوم الفزياء ، والكمياء .. الخ وبعد أن ينتهى العلم من التفسير والكشف عن القوانين الخاصة بمجاله ، تبقى الأسئلة العامة : لماذا ، ومتى ، والى أين ..؟ وتظل أمام العلم بغير جواب . وهذه الأسئلة ، بصفة عامة ، تشكل مجال الفلسفة . وعلى ذلك

(١) Quoted by Amelia Stirling : op. cit. p . 132 .

فان الفلسفة تتقبل كل تفسيرات العلم ، وتقوم فلسفة العلم بطرح الأسئلة النهائية ..والفلسفة ، بأختصار ، تستهدف تفسير الوجود بما هو وجود . وليس فى استطاعتنا أن نقول هنا انَّ ذلك أمر محال ، أو أنه مطلب يستحيل تحقيقه ...

فالانسان عقل ، والعقل يستحيل كبح جماحه .. باختصار : العقل يطالب بالتفسير .. فما هو ..؟ هاهنا يطل هيجل برأسه .." (1) .

الواقع أن هيجل يزعم أنه وصل إلى المبدأ النهائى . وسواء وافقنا على هذا الزعم أم لا ، فاننا نستطيع أن نقول – فيما يذهب كتاب " سر هيجل " انه ينبغى أن يكون ذلك هو الطريق . قد يكون طريق خيال لا يقودنا الى شئ . لكنه يمدنا فى كل خطوة بغذاء أو قوت للبشرية .. كل خطوة من خطوات مذهبه تتجه نحو خلود والروح وكل خطوة تتجه نحو حرية الارادة ، وكل خطوة تتجه نحو الله .." (2)

الأساس الثالث والأخير :

الأساس الثالث والأخير الذى اعتمد عليه سترلنج فى قوله ان جوهر الهيجلية – كما عرضها الفيلسوف الألمانى فى مؤلفاته – يحمل قيمة عليا وأهمية قصوى للبشرية حتى يومنا الراهن : هو ما يمكن أن نسميه : بالتتابع أو التسلسل فى التراث الفلسفى . فمذاهب الفلسفة – أو على الأقل تلك المذاهب ذات القيمة الكبيرة – لا تظهر فجأة ولا تنبت كما ينبت " المشروم " (أو الفطر الذى ينبت فجأة ويتكاثر بسرعة) . وانما هى بالأحرى تشبه حشرة المرجان التى تبنى باستمرار على الأساس الذى وضعه السابقون ، فهى من حيث الاتساع تبدأ من

---

(١) Ibid .

(٢) Ibid, p. 3

قاع البحر لتبلغ عنان السماء . قد يعجب المعاصرون بفيلسوف مثل أوجست كونت أو شوبنهور أو هربرت سبنسر لما فى مذهبه من مظهر براق يشبه فقاعات الصابون ، والذى يعزف فيه كل منهم على مزماره الخاص ، ان صحّ التعبير . أما فيلسوفا مثل أفلاطون أو أرسطو ، أو كانط أو هيجل فقد ظلوا أعواما طويلة من الاختيار ، والقياس ، وجمر الأرض حتى شيدوا معبد الفكر طابقا اثر طابق على الأسس التى وضعها أسلافهم .

ليس ثمة ما يدعو للوقف طويلا عند تاريخ أوربا ، اذ يمكن القول انه لم تكن هناك سوى حركتين بناءتين عظيمتين ارتبطت أحداهما فى العصور القديمة بأسماء : سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو . وارتبطت الأخرى ، فى العصر الحديث ، بصفة خاصة بأسماء : كانط وهيجل . من خلال تأثرهم – بطريق مباشر أو غير مباشر – باسبنوزا ، وفشته ، وشلنج ، وتمثل كل حركة من هاتين الحركتين ما أسميناه فيما سبق " بتتابع التراث الفلسفى " . اذ كانت الشعلة فى كل منهما تنتقل من يد الى يد ، من السلف الى الخلف . وكان هيجل فى الحركة الثانية ، فيما يقول سترلنج ، هو التتويج ، أو القمة التاريخية والنهاية " التى وصل اليها ، وتلك مكانة بلغها هيجل " لا لما لقيه من قبول عام .. بل بسبب حكم التاريخ الذى لا يرحم . فليست هناك خطوة اتخذت منذ وفاته الا وقد اتسعت بالتفكك والموات " . (1)

غير أن الملاحظة الأخيرة التى ساقها " سترلنج " قبل نشر كتابه " سر هيجل " لا يمكن أن تؤخذ على أنها صحيحة حرفيا ، ذلك لأن ظهور كتاب سترلنج نفسه يمثل خطوة إلى الأمام ولا يمكن أن يوصف بأنه " تفكك وموات " ! " فلاشك ان كتاب هذا الشاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التى

---

(١) Amelia Stirling : op. cit. p . 134 .

ظهرت فى القرن الماضى بأن يُعد منشأ ثورة وفاتحة عصر جديد فلكتاب " سترلنج " أهمية تاريخية لا تقدّر : اذ أنه غرس الفلسفة الألمانية فى التجربة الانجليزية لأول مرة فبهذا الكتاب الرائع أيقظ " سترلنج " الفلسفة الانجليزية ، بالفعل ، من سباتها القطعى ، وأعطاها قوة دافعة جديدة ، ووجهها وجهة جديدة (1) . وما يقوله " ميتس " يردده معظم المؤرخين ، يقول هالدر عن كتاب :" سترلنج " انه :" كتاب كان بغير جدال فاتحة عصر جديد اذ فيه ينكشف المعنى الحقيقى لهيجل لأول مرة فى الفكر الانجليزى بلغة قوية واضحة ، أو على الأقل أصبح الغامض واضحا ، وأبحرنا بنجاح فى بحر الظلمات . وانجاز مثل هذا العمل الهائل المذهل دون مساعدة من أحد يتضمن بالضرورة قدراً هائلا من الجهد الشاق والصبر والعمل الدءوب " (2) .

ويقول لورد هولدين :

" لم يستطع أحد فى عصره ان يذهب أبعد منه ، وربما لم يصل أحد الى ما وصل اليه . لقد نفذ فى اعماق المذهب الهيجلى وهو عمل لا يقدر عليه إلا رجل فى مثل عبقريته ، ولهذا ظل كتابه بغير منافس حتى يومنا الراهن . لقد عرض مذهب هيجل مشحونا بالمعانى ، وكان فيضانه غزيرا ... فخلال أعوام طويلة من الدراسة سيطر على أصعب ما كتبه المفكرون المحدثون فى الفلسفة ، وكانت النتيجة التى وصل اليها فى النهاية فياضة .. انّ الكتاب يجسّد نتيجة ستدوم على الأرجح ، فمن الصعب تجاوزها لأنها خاصية عبقرية . وعلى طول

---

(١) رودلف متسر : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٣ ، ص ٣١٧ –٣١٨ .

(٢) H.Haldarn:Neo- Hegelianism ,London , Heath Cranton L.T.D.1927, p. 5 .

الطريق الذى ارتحل فيه لن يستطيع المرء أن يذهب أبعد من ذلك .. " ([1]) . وذلك يعنى أن " سترلنج " حمل المشعل من يد هيجل وسار إلى الأمام ! . وما يقال عن " سترلنج " يصدق أيضا على حركة " الهيجلية الجديدة " فى انجلترا ، والولايات المتحدة . فلا يمكن أن نتجاهل الأدوار الأساسية التى لعبها توماس هل جرين ، وأدوارد كيرد ، وشقيقه الاكبر جون كيرد ، و" وليم ولاس " ثم عمالقة المثالية المطلقة " برادلى " و " بوزانكت " و " رويس " و " مكتجارت " الخ الخ . فهؤلاء جميعاً واصلوا سلسلة " التراث الفلسفى " .

---

(١) Ibid.

رابعا : " سر هيجل " :

أعد " سترلنج " فى منزلة غرفة عمليات صغيرة يدير منها معركته مع هذا الفيلسوف الصلب العنيد : هيجل ! وعكف فيها أربع سنوات (من تسع) خرج بعدها منتصراً و " السر فى يديه ! " .

لقد سبق أن أشرنا إلى الصعوبات والعقبات التى واجهها فى دراسته لهيجل . وفى محاولته فهم هذا الفيلسوف العملاق وجد نفسه مضطرا للقيام بدراسة نسقية عن موضوع الفلسفة الألمانية كلها منذ البداية حتى يألف جو هؤلاء الفلاسفة : فشته ، وشلنج ، لا سيما كانط – بعد أن اقتنع بوضع هيجل فى تسلسل التراث الفلسفى . لكن بقيت صعوبة هامة هى أن يفهم لغة هيجل نفسه ، فعلى الرغم من أنها لغة مألوفة ومشتركة بين كانط وفشته وشلنج ، لكن هيجل يختلف عن هؤلاء جميعا !

تلك هى المشكلة التى واجهها شارح هيجل الأول فى الفكر الانجليزى منذ البداية : كيف نلج المعبد وبابه مغلق ، والمفتاح الوحيد الذى يساعدنا على الدخول موجود داخل المعبد نفسه فكيف نبدأ .؟ احدى ملامح " سر هيجل " المثيرة ، ما ذكره المؤلف عن الطريقة التى وصل بها إلى فهم مذهب هيجل ، فكتب فى بداية الكتاب قسماً طويلا تحت عنوان " الصراع مع هيجل " وهو قسم بالغ الأهمية لا فقط بالنسبة للموضوع الذى يعالجه ، بل أيضاً من حيث السيرة الذاتية ومن الناحية السيكولوجية . فالمؤلف يأخذ بيد القارئ ليتابعه فى رحلته وهو يتحسس الطريق نحو نور الفهم . وليلتقط معه أول خيوط الفجر ، وليشاهد معه هذه الخيوط وهى تتجمع وتسطع وتتحول إلى ضوء النهار ! كتب " سترلنج" إلى أحد أصدقائه يقول :

" .. هيجل هو المتمم لفلسفة كانط ، وهو أعظم مفكر تجريدى ظهر فى التاريخ باستثناء أرسطو ... أنَّ ما أعرضه فى كتابى هو هذا : لقد افترضتُ أن طالبا قرأ لعدة أشهر – أو لعدة سنين – تلك الاقسام التى قمتُ بترجمتها من منطق هيجل . لكنه لم يفهم شيئا ، فأخذت على عاتقى أن أرشد هذا الطالب . باختصار أردتُ له أن يفهم ما الذى يجلبه معه جنون القمر عندما يأتى ، وإلى أية نهاية ينتهى ، وأعتقد أننى فعلتُ ذلك كله ، لكنى أنجزته بجهد شاق وصبر ومعاناة . ان العبارات العامة لا يمكن أبداً أن تغطى فكر هيجل ، أذ لا بد أن تفهم منذ البداية مجموعة كبيرة من تفصيلاته بدقة واحكام ، ثم تجمع هذه الشذرات الصغيرة لتشكل الكل ، ومالم يتم أدرك لمحة من هذا الكل ، فلن يتحقق شئ من الرضا . ! " (1) .

لقد كان كتاب " سر هيجل " حتى من حيث الشكل جديداً وغير شائع ، فقد صدر فى مجلدين . تضمن المجلد الأول قسماً طويلاً استغرق اكثر من نصفه عنوانه " الصراع مع هيجل " فى خمسة فصول :

تحدث فى الفصل الأول عن صعوبة هيجل ، وعرض ملاحظاته العامة عن هذه الصعوبة وانطباعاته عن المذهب ، والفلسفة الألمانية بصفة عامة . ثم تحدث عن " موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل " فى صفحتين . وعن حياة هيجل كما كتبها تلميذه روز نكرانتس . ثم تحدث عن كانط ، ورواينهولد وغيره من الشراح .

أما الفصل الثانى فهو يتضمن أحاديث مبدئية عن المنطق ، والهدف منه ، ثم تلخيصا للاجزاء الأولى ، الماهية ، ومسار الوعى الذاتى ، ومجموعة من التفسيرات المتنوعة .

---

(١) Quoted by Amelia Stirling ,op. cit. p. 157- 158 .

فى الفصل الثالث يتحدث سترلنج عن " سر هيجل " ويتوقف ليعرض فى صفحات طويلة للعلاقة بين كانط وهيجل ، وفهم كل منهما للمقولات ضاربا المثل بمقولة " السببية "

ويدور الفصل الرابع : عن المذهب المثالى والمذهب المادى ، والفكرة الشاملة ومنشأ هذه الفكرة .

أما الفصل الخامس والأخير فيتحدث فيه " سترلنج " عن طبيعة " المبدأ الهيجلى " فى شئ من التفصيل شارحا هذا المبدأ من جميع زوياه ، ومختتماً بتوضيحات اضافية لهذه الشروح .

وينتهى المجلد الأول من " سر هيجل " بترجمة للقسم الأول من منطق هيجل الخاص " بالكيف " فى ستة فصول .

أما المجلد الثانى : من الكتاب فهو يتضمن شروحا لما سبق ترجمته من منطق هيجل عن " الكيف " فى المجلد الأول فى ثلاثة فصول . ثم يتحدث فى الفصل الرابع عن الانتقال من الكيف إلى الكم " ، مع ترجمة للقسم الثانى من منطق هيجل عن " الكم " فى فصلين ويختتم " سترلنج " كتابه بالحديث عن ثلاثة من شراح هيجل هم : " شفجلر وروزنكرانتس ، وهايم " .

هذا تلخيص سريع لمحتويات الكتاب ، أما عن مضمونه فقد كشف سترلنج فى " التصدير " الذى كتبه عن المبررات التى جعلته يعتقد أن دراسة الهيجلية امر لا مندوحه عنه . يمكن أن نلخصها بايجاز فيما يلى : –

(أ) لم يستطع العقل الحديث التوفيق بين المعتقدات الدينية التقليدية وبين العقل . ويرجع ذلك ، إلى حد كبير ، إلى فشله فى التفرقة بين الرمز الخارجى والمعنى الداخلى ، بين الحرف والروح ، فمن الضرورى أن نفهم المعنى

الداخلى للرموز وأن نرد التمثلات الحسية الى الفكرة الشاملة . وتلك هى جدارة هيجل الحقيقية فقد استطاع أن يرد التصورات الحسية (هذا المعقد ، وتلك الشجرة .. الخ) الى أفكار ، وأفكار شاملة . فكان جزاؤه الازدراء من أولئك الذين يكافحون للوصول إلى القشرة ويفشلون فى ادراك الجوهر . ان التفكير بارتسام الصور الحسية ضرورى للغالبية العظمى من البشر ، غير أن مهمة الفيلسوف هى ابراز الفكر الكامن وراء هذه الصور الخارجية .

(ب) هناك انجاز آخر لهيجل هو أنه استبدل الفكر العينى بمجردات الفهم ، ذلك لأن فصل الأشياء بعضها عن بعض ، والزعم بأن كل شئ هو كيان مستقل قائم بذاته لا تربطة بغيره روابط ضرورية ، هى عادة متأصلة فى ذهن غير المفكر وغير المتأمل . أما هيجل فقد رفع قراءه إلى مستوى أعلى من الفكر ، وكشف لهم أن الحقيقة الواقعية هى نسق واحد مترابط ومتماسك يحوى بداخله كل شئ آخر بحيث تكون الأشياء الجزئية مجرد عناصر فيه . عناصر يتضمن كل منها الآخر بالتبادل ، لعوامل متكاملة فى هذا النسق الذى شكلته الاشياء . أما الأشياء المنعزلة المكتفية بذاتها فهى ليست سوى تجريدات زائفة وأوهام فارغة تنشأ من فقر الفكر وتلك هى فلسفة الرجل الساذج الذى يعيش فى عالم المجردات غير الحقيقى ، أما فلسفة هيجل فهى ليست كذلك .

(جـ) يذهب " سترلنج " إلى أنه لا شئ أبعد عن الحقيقة من الزعم بأن هيجل كان حالما عابثا لا يهتم بالتجربة ، وانما ينسج من وعيه الذاتى نظرية عن الكون لا علاقة لها بالوقائع الفعلية ، فهو من البداية حتى النهاية لا يتعامل الا مع عالم التجربة ، العالم الذى نعيش فيه ونشكل جزءا منه . وكان ما فى الأمر أنه لم يقتنع بأول مظهر للاشياء ، بل أصرّ على ادراك معناها النهائى . فهو يعلمنا أنه لا جدوى من تركيز الانتباه على هذا الجانب أو ذاك من جوانب

التجربة لنقيم على أساسه نظرية . لأن ما هو ضرورى هو التحليل الدقيق للواقع الحقيقى لنقف على جوانبه المختلفة ، ولنفهم علاقات هذه الجوانب بعضها ببعض وعلاقاتها مع الكل . ان أقدام هيجل مغروسة فى أرض التجربة الصلبة ، وهدفه الوحيد فهم الطبيعة فهما شاملا على نحو ما هى عليه بالفعل وتجنب جميع التأويلات أحادية الجانب . (1)

(د) ويشدد " سترلنج " على مغزى الهيجلية كمذهب بناء ، كما سبق أن شرحنا ، ونرى أن حق الحكم الخاص أو الحكم الشخصى هو المبدأ الذى تقوم عليه الحضارة الحديثة ، فليس أبنا حقيقيا للعصر الحاضر من يعترف بمشروعية العادات والتقاليد والمؤسسات التى لا يختمها العقل بخاتم القبول والاستحسان . اذ المطلوب أن تختبر كل شئ فى ضوء العقل ، ومالا يشبع العقل ويقنعه لا بد من رفضه فى الحال ، أما الالتجاء الى السلطة المحض فذلك عمل لا مشروعية له فى محكمة العقل ، لأن حكم العقل هو المعيار الأعلى ، ولابد أن تتحدد قيمة الأشياء كلها ، دينية ودنيوية ، على ضوء هذا المعيار . ولا ينكر هيجل ذلك كله ، بل لم تهتز أبداً ثقته وولاء ، لحق الحكم الخاص أو الحكم الشخصى . (أو حكم الفرد) . لكن السؤال المهم هو : ما الذى يعنيه ذلك على وجه التحديد ..؟ ان خطأ المذهب العقلى هو أنه استخدم المبدأ بطريقة أحادية الجانب. يقول " سترلنج " لقد شدد عصر التنوير على كلمتين هما : الحكم الخاص ، لكنه لم ير إلا الكلمة الثانية فحسب ، فلم يطلب الا ما يشبع الانسان الخاص والفرد الخاص ومن هنا كان مبدوءه هو : الذاتية الخالصة . مع أن كلماته تعنى اكثر من الذاتية ، فهى تعنى الموضوعية أيضا . لأن التشديد على الخاص ينبغى أن لا يعميه عن واقعة أن هناك كذلك سؤالا عن الحكم بصفة عامة " (2) . فالعقل

---

(١) H.Haldar : Neo Hegelianism 1927, p. 6 - 7

(٢) W.Cunningham op. cit. p. 23.

كما أظهر هيجل ، بحق ، ليس ملكاً خاصاً بالفرد ، بل هو كلي وموضوعي ، وهو يتجسد في المؤسسات ، ونُظم الفكر التي تنظم سلوكنا . ولم يخطئ المذهب العقلي في اصراره على سمو العقل وتفوقه ، وإنما كان خطؤه في معارضته بين الذاتي والموضوعي ، وبين الفرد والجماعة التي لا يكون الفرد شيئاً بمعزل عنها ، فالفرد لا يكون موجوداً عاقلا إلا بمقدار ما يشارك في العقل العام للانسانية على نحو ما يتجسد في المؤسسات السياسية والاجتماعية . والانسان بعيداً عن المجتمع الذي هو جوهره لا يكون سوى حيوان ، لقد كان عصر التنوير قصير النظر فلم تمتد رؤيته لتجاوز الفرد ، ولتصل الى ما وراءه . ومن هنا فقد فشل في أن يرى أن العقل الذي يمجده هو مبدأ كلي يحصل الفرد إلى ما وراء ذاته ويجلب إليه ارتباطا حيا بأقرانه ، وبذلك ينظمهم جميعاً في كل يكونون أعضاء فيه . فالمبدأ الكلي اذا فُهم فهما سليما سوف نتبّين أنه رابطة جوهرية للوحدة البشرية . وهكذا نجد أن المذهب العقلي أساء إلى هذا المبدأ ، وحوله إلى شعار للمذهب الفوضوي . يقول سترلنج : " اننا جميعا نعيش الآن منفصلين عن الجوهر ، كل منا مهجور يائس ، معزول عن نفسه ، وحدة مجردة على نحو مطلق ، في مذهب ذري شامل بلا تعاطف وبلا مشاركة . لم يترك لنا عصر التنوير شئاً سوى حيوانيتنا، لا شئ سوى علاقتنا بالقردة ، لقد أفرغنا من كل انسانيتنا الجوهرية : من الفلسفة ، والأخلاق ، والدين " ([1]) وعلى حين أن هيجل قبل تماما مبدأ عصر التنوير ، فقد سعى إلى تصحيح أحاديه الجانب في الحركة – حركة التنوير – ولهذا السبب كانت فلسفته ، في رأى سترلنج تلبية لمطالب العصر ([2]) .

---

(١) Elizabeth s. Haldane : James Frederick ferrier, Thoemes Bristol, 1991, p. 53- 54

(2) H.Haldar : Neo Hegelianism , p. 9 .

خامسا : كانط .. وهيجل :

كان " سترلنج " ينظر إلى فلسفة هيجل على أنها المُحصلة المنطقية لمؤلفات كانط فى النقد . فهى تطوير نسقى للفكرة الرئيسية الخاصة باستنباط المقولات . صحيح أنه كان لفلسفة فشته وشلنج آثار مثمرة ، لكنها لم تكن استمراراً منطقياً لفلسفة كانط . ولهذا فأيا ما كان دين هيجل لهما ، فقد استغنى عنهما معاً وبدأ من جديد مع كانط . ويمكن أن نقول أن مسافات قليلة هى التى تفصل هيجل وكانط . وبصفة عامة فقد كان هيجل هو الذى واصل كانط وطور جميع قضاياه لتتخذ شكلها النهائى الكامل ، وهى القضايا التى لم تكن عند فيلسوف النقد سوى بداية فحسب – وباختصار فإن " سترلنج " يعتقد أن الفلسفة النقدية وصلت إلى ذروتها فى فلسفة هيجل (١) .

كانت الثورة الكوبرنيكية التى أحدثها كانط فى الفلسفة هى أنه أظهرنا على أن عالم التجربة الموضوعى هو من عمل الذهن ، فالاحساسات التى لا

---

(١) لا شك أن هناك علاقة وثيقة وحميمة بين كانط وهيجل . لكن من الخطأ النظر إلى فلسفة هيجل على أنها لم تكن شيئاً سوى النتيجة المنطقية لمذهب كانط . فأثر الفلسفة اليونانية فى فلسفة هيجل ، لاسيما أفلاطون وأرسطو ، لا يمكن اغفاله والواقع أنه لم يكن من الصعب الدفاع عن الاطروحة التى تقول اساسيات فلسفة هيجل أنما توجد عند أفلاطون وأرسطو ، وان كل فعله هو عمل مركب جديد منهما مع بعض التعديلات التى تتطلبها المعرفة الحديثة . فبداية منطقه ، على سبيل المثال ، وكل ما قاله عن الوجود والعدم يمكن أن نجده ، تقريباً ، بنفس المصطلحات فى محاورة بارميندس لافلاطون . ولعل الأدنى الى الصواب أن نقول مع " وليم والاس " ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً ، ولا مذهباً خاصاً ، وإنما هو فلسفة كلية عامة ، تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر ، تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق . ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ..! " .

يمكن أن تكون فى ذاتها موضوعاً للمعرفة ، نتلقاها فى صورتين ذاتيتين من صور الادراك هما : الزمان والمكان وترتبط هذه الاحساسات بعضها ببعض بطرق معينة بواسطة النشاط التركيبى للذات . والصور التركيبية هى المقولات ، ومن خلال خضوع الاحساسات لهذه الصور تتحول إلى موضوعات يمكن معرفتها مُشكّلة أجزاء من نسق واحد هو الذى نسميه بالطبيعة . وتنشأ المعرفة من تركيب المعطيات الحسية المنظمة فى الزمان والمكان مع المقولات، وهذا التركيب هو العمل الذى يقوم به الذهن . واذا استبعدنا العلاقة مع الذات فستكون الطبيعة بلا معنى . وتصبح الذات واعية بوحدتها الخاصة من خلال النشاط التركيبى الذى يرد بواسطته ، خلط الاحساسات الى عناصر فى عالم التجربة . والعقبة الكبرى فى هذه النظرية هى أنها فشلت فشلا ذريعا فى توضيح وتفسير: كيف يمكن لكيانين متنافرين على هذا النحو كالحس والفهم أن يدخلا فى علاقة متناغمة مع بعضهما البعض . فاذا كانت الادراكات الحسية والتصورات تتحد اتحادا لا ينفصم ، واذا كان الوعى الذاتى والوعى بالعالم الموضوعى يتضمن كل منهما الآخر بالتبادل ، فان النتيجة التى تنتج على نحو مشروع هى أن المعرفة عبارة عن كل عضوى يمكن بداخله أن نميز بين العناصر المختلفة ، ولكنها ليست نتيجة لتجمع آلي لعناصر منفصلة . وليس الاحساس والفهم بغروب كل منهما عن الآخر ، ولكنهما عنصران مترابطان لعالم واحد هو عالم التجربة فلسنا نحن الذين نفرض المقولات على كثرة الحس ، وانما هى مبادئ أساسية للأشياء نفسها ومن ثم فهى ليست ذاتية بل موضوعية . وليس الذهن الذى يرتبط به الطبيعة هو هذا الذهن الجزئى أو ذلك بل هو روح الطبيعة ذاتها ، المبدأ الروحى للوحدة التى تتكشف فى كل مكان وفى جميع الأشياء . لقد رأى هيجل ذلك كله بوضوح وبذلك أحال مثالية كانط العرجاء إلى مثالية مطلقة ، فالمقولات عنده لا هى اثنتى عشرة مقولة من حيث

العدد ، ولا هى ذاتية ، بل هى حسب تعبير " سترلنج " : " المبادئ الكلية للعقل التى تتألف منها عيون الشبكة الماسية غير المرئية التى يتجسد فيها الكون المادى ذاته .." فالطبيعة لا يصنعها الفهم الا من حيث أنها التجسيد الخارجى للروح الكلى الموضوعى الذى تكون فيه المقولات عناصر مكونه " فالعقل هو الأشياء ، وهو سر الكل ومركزه " .

لقد كان منهج كانط فى اكتشاف المقولات مصطنع وتعسفى ، فقد استنبطها من صور الحكم المعروفة فى المنطق الصورى ، وتخيل أنها مجرد أدوات تستخدمها الذات بغرض صنع المعرفة من مواد تزودها بها الاحساسات . ومن ثم فعلاقتها بالذات خارجية تماما ، وغير جوهرية ، وليس ثمة رابطة ضرورية بينها . غير أنه لو كانت المقولات عناصر مكونة للاشياء فى ذاتها ، ولو كانت هذه المقولات هى الصور المحددة للفكر التى تعبر عن نفسها فى الطبيعة ، فان الطريقة الصحيحة لاكتشافها هى فحص الطبيعة ذاتها بدقة ، وهذا هو المنهج الذى استخدمه هيجل ، فقد وصل إلى مقولاته من العلوم المختلفة ، ومن مجالات التجربة . ولم يعتقد أنه يمكن فرض أى حد تعسفى لعددها ، فهى كثيرة كثرة الصور التى يمكن ان نميزها فى الأشياء . وكما أن التجربة هى كل عضوى ، فان المقولات ترتبط معا برابطة داخلية ، وتشكل نسقاً مكتملاً ، والمنهج الصحيح لاستنباطها هو تعقب علاقاتها المتبادلة . ولقد استخدم هيجل المنهج الجدلى لهذا الغرض ، وكان هدفه اظهار أن المقولات هى مراحل متعاقبة يرتفع الفكر خلالها من أكثر الآراء تجريداً وعدم كفاية عن الواقع إلى أعظم الآراء عينية وأشدها كفاية . ويمكن أن نبدأ اذا شئنا بأن نتصورها كما فعل بارميندس على أنها الوجود الخالص . لكنا لو فكرنا تفكيراً نسقياً فلابد أن نقول أنها فى النهاية : الروح . ومن ثَم فيمكن ترتيب المقولات فى نظام صاعد

تبدأ من البسيط إلى المركب والاكثر قيمة . غير أن المقولات الدنيا لا تستبعد ، وأنما تتطور إلى مرحلة أعلى ، ويحتفظ به كعنصر مكون في هذه المرحلة العليا . وأعلى المقولات التي تدخل فيها المقولات الأخرى كلحظات مكونة هي الفكرة الشاملة ، أو في صورتها المتطورة هي الفكرة المطلقة ، التي يعتقد هيجل أنها الروح منظوراً اليها على أنها " الذات الموضوع " لا على أنها الذات فحسب فتلك نظرة أجادية الجانب . ومن هنا فاذا ما نظرنا إلى الروح المطلق ، على نحو مجرد ، لأمكن أن نقول أنها نسق متوحد من المقولات . وليست الذات شيئا آخر سوى المقولات ، كما ذهب كانط ، وإنما هي الوحدة المنظمة لها ، وبما هي كذلك فهي ليست أى ذات متناهية ، وانما هي الذات الكلية ، الذات التي تعني النسق الشامل للأشياء .

وتشكل المقولات مضمون الفكرة الشاملة ، وهي رغم ذلك لا تشكل سوى الجانب الكلي من الواقع الحقيقي ، والجانب المقابل لها هو الوقائع الجزئية للتجربة التي تتجسد على نحو معين . وليس للكلي معنى بمعزل عن الجزئي ، ولا للجزئي معنى معزل عن الكلي ، فكل منهما يفترض الآخر مقدما ، وهما معا يشكلان الواقع فالكون في جانب منه نسق من الافكار العامة ، وفي جانب آخر شمول للوقائع الجزئية . فمقولات الفكر وجزئيات الحس عناصر مستقلة كل منها عن الأخرى ، في مذهب كانط في المعرفة البشرية ويلتقيان معا بطريقة آلية أما في مذهب هيجل فقد أصبحا جوانب للعالم يمكن التمييز بينهما فحسب . فالفكر هو الآخر بالنسبة للادراك الحسي ، والادراك الحسي هو الآخر بالنسبة للفكر : " ليس الكون ، في الواقع ، سوى مادة صاغها وشكلها العنصر ، ليس شيئاً يضاد هذا النسق . لكنا نستطيع فقط أن نطلق عليه ، ونحن محقون في ذلك

اسم الآخر ." ([1]) . ويتحقق الروح الكلى فى الطبيعة من خلال المقولات ، والطبيعة التى تنفذ فيها المقولات وتدعمها تجد فى الروح ماهيتها ومعناها .

لقد كان المطلق عند فشته هو " الأنا " ولقد ردَّ الطبيعة إلى مجرد مبدأ محدد للأنا . أما شلنج فقد نظر إلى الطبيعة على أنها متضايفة مع الروح : ففى الروح تصبح الطبيعة مثالية ، وفى الطبيعة تصبح الروح واقعية . أما المطلق فلا هو الروح . ولا هو الطبيعة لانهما وحيدا الجانب ، فهو يقف أعلى منهما ، وهو مصدرها معا ، ويمكن أن نتصوره على أنه محايد . أما هيجل فقد صب احتقاره على هذا " المحايد " ووصفه بأنه أشبه ما يكون بالليل الذى تكون فيه جميع الأبقار سوداء ! فالاشياء لا تختفى فى المطلق ، وانما المطلق الذى يظهر فيها وهو مبدأ وحدتها ، أنه الذات التى تتجاوز التفرقة بين ذاته وبين موضوعه.

ان الله والطبيعة والروح المتناهى هى عند الفهم المألوف ثلاثة كائنات متميزة . والفلسفة الشعبية تميل بحصافتها إلى تحديد وضع كل منها بالضبط من حيث علاقته بالآخر . أما عند هيجل فهى ليست سوى أوجه مختلفة للروح المطلق :" الفكر هو المضمون الحقيقى للكون ، ففى الطبيعة لا يمكن للفكر أن يكون سوى الآخر . أما فى الروح فان الفكر يعود من الطبيعة ، أو من آخره ، إلى ذاته الخاصة ، وهو فى ذاته الخاصة انما يكون فى طاقته الخاصة . ومن ثم فان الروح المطلق أو الله هو الأول والآخر .والكون ليس سوى آخره أو أختلافه ونسق الاختلافات ، الذى تجد فيه الذوات الفردية دورها ومكانها .." ([2]) .

تلك تعاليم هيجل ، بايجاز التى كان " سترلنج " أول من عرضها بالانجليزية ، وإذا كان من الممكن تسميتها بالمثالية فان من الضرورى أن نتذكر

---

(١) J.H. Stirling : The Secret of Hegel vol.I, p. 112.

(٢) J.H. Stirling : The Secret of Hegel vol.I, p. 112.

أنها ليست مثالية بالمعنى الشائع للفظ . ولقد كان هيجل من البداية الى النهاية يقظاً وواقعياً للغاية ، فهو لم يقل أبداً أن العالم الذى نعيش فيه ليس واقعيا كما يبدو . وكان كفاحه أن يؤكد أنه أكثر واقعية ما يقول به الفيلسوف الواقعى ، والأشياء الفزيقية فى تفسيرها النهائى روحية دون أن تكفَّ عن أن تكون فزيقية ان ما يبدو من نظرة دُنيا على أنه عالم المادة ، هو من منظور الفلسفة ، التجلى الذاتى للروح .

ان رسالة هيجل ، فيما يؤكد " سترلنج " ليست التدمير بل الانجاز " لقد كان هدفه هو اعادة بناء الدين الطبيعى ، والموحى به معاً على أساس أعلى مما يتطلبه عصر التنوير من حيث أنهما يؤكدان أهميتها للمصالح الجوهرية للبشرية" انَّ الفلسفة التى لا يكون غرضها وأثرها تدعيم الاهتمامات الكبرى للدين ليست فلسفة ، انها لا تصلح الا أن تكون وقوداً للنيران . ." .

ومع ذلك كله فان " سترلنج " لم يزعم أن مذهب هيجل هو مذهب كامل من كل وجه . نحن لا نقول ، وهيجل نفسه لم يقل انه مذهب كامل مكتمل ، أو أنه لا تتخلله ثغرات . بل على العكس فى الاجراءات التفصيلية ستكون هناك كثير من الوقفات ، وفى هذه الاجراءات أيضا – وربما قلنا ان ذلك هو تفسيرنا الخاص – فان جميع الاهتمامات العظيمة للبشر قد أضيئت وظهرت فى نور جديد بلمسة من يد هذا الاستاذ المُعلم . ولا شك أن الفكرة العامة هى واحدة من أعظم الأفكار التى ابتدعها فكر الانسان . والواقع أن هيجل بمقدار ما يتعلق الأمر بالفكر المجرد ، وبمقدار ما يستطيع أن يرى هذه اللحظة يبدو أن هيجل قد ختم عصراً ولىّ . وسمى جميع الأشياء بمصطلحات فكرية ستظل على ماهى عليه من حيث الجوهر لألف سنة قادمة . فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن

هيجل ، بالنسبة لأوربا الحديثة ، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة لليونان القديمة ([1]) .

لقد كان موقع " سترلنج " من فلسفة الأخلاق السائدة فى عصره موقفا عدائيا لا هوادة فيه ولا تصالح ، فهو يعلن : " لا يظهر مذهب السعادة .. قط فى هذا العالم الا عندما يكون المجتمع فى حالة من التفكك والانحلال بحيث لا يهتم الفرد الا بنفسه . ولابد أن نشير من الناحية النظرية الى أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة للذاتية ، بل فقط فلسفة للموضوعية " . وكانت عقيدته السياسية تقوم على أساس الاعتقاد بأن ارادة الفرد الجزئية لا بد أن تتفق مع الارادة العامة لو أردنا للحياة المدنية أن تكون ممكنة . ولا بد أن تحكم جميع المبادئ السياسية السليمة فى المجتمع ، حقيقة أساسية هى أن الأفراد لا يمكن أن يحققوا أغراضهم الا بالتعاون مع أقرانهم من البشر بحيث يتعاون كل منهم مع الآخر مما يؤدى الى دعم الكل . وهذا يعنى أنه : " فى الدولة لا بد أن يكون هناك مبدأ السلطة المركزية وهو ما يبدو أننا فقدناه الآن فى انجلترا .." . فالديمقراطية بلا ضوابط تبدو فى نظر سترلنج خطراً على هذا المبدأ . يقول فى رسالة الى هويل وايت فى ١٧ يناير ١٨٨٥ " أنا رجل محافظ ، لكنى لست محافظاً بالمعنى الشائع لحزب التورى الذى يؤمن بامتيازات طبقية ([2]) ، أو المحافظة على التقاليد الخالصة ، لكنى محافظ فقط من حيث التنظيم ، ويبدو لى الآن كما لو كان الميل نحو الديمقراطية المتطرفة . قد أفقدنا توازننا الدستورى

---

(١) **J.H. Stirling : Ibid, p. 97.**

(٢) حزب التورى حزب سياسى بريطانى (١٦٨٠ –١٨٣٠) مؤيد للسلطة الملكية ، ولهذا كثيراً ما يطلق عليه أسم " الملكيين ، أو أنصار الملك " – وهو بصفة عامة يقاوم التغيير والاصلاح ، وهو الحزب الذى تحول فيما بعد إلى " حزب المحافظين " .

الذى ضاع الآن فى انجلترا .. اننا فى ظل اللبرالية الحديثة نعود من جديد الى الغابة وهى التى يمكن أن يسميها دارون بحضارة الشمبانزى والغوريللا !." ([1])

وهذه الرسالة الطويلة تعبّر عن عقيدة " سترلنج " السياسية وان كان الرجل عندما يصف نفسه بأنه " محافظ " فقد ينظر اليه البعض على أنه ضيق الأفق لا يرغب فى الاصلاح ، ولا يعمل على تقدم الجنس البشرى ، ولا يهتم الا بالمحافظة على امتياز طبقته الخاصة ، لكن سترلنج كان أبعد ما يكون عن هذه الصفات ! فهو يرفض صراحة التمييزات الطبقية ولا يرغب الا فى التنظيم وحده واستعادة التوازن الدستورى وشكل الحكم ، وهى أمور تطورت فى انجلترا بالتدريج طوال قرون جديدة وكانت المُحَّصلة لحكمة الأجيال من أصحاب القدرة العقلية . لقد أراد أن يحقق ما نادى به " الجمهوريون الحمر " فى باريس عندما رفعوا شعار " الحرية ، والأخاء ، والمساواة " . لكن الحرية التى يريد لها أن تتحقق لا بد أن لا تتعارض مع السلطة المركزية القوية ، والمساواة التى يهدف اليها ليست هى ما ينادى به الرجل الاشتراكى (الذى قد يسوّى بين الرجل الكسول وصاحب الهِمّة والنشاط ، وبين الأبله والعبقرى) — لكنها المساواة التى تنسجم مع اللامساواة الطبيعية بين الفرد والآخر . أما الآخاء الذى يود أن يراه بين أفراد الجنس البشرى ليس هو ما تفرضه التشريعات والقوانين حين تأخذ من الغنى لتعطى الفقير ، فأى محاولة لفرض الاخاء بالقوة — حتى ولو كانت قوة القانون — لا بد ان تؤدى فى النهاية الى شعور بالمرارة والظلم عند طرف ، والكسل والبلادة عند الطرف الآخر . أما الاخاء الذى يود الفيلسوف أن يتحقق فهو السمو التدريجى للفرد من الناحية العقلية والاخلاقية والروحية . أو اليقظة التدريجية لكل منا ليشعر بوحدته الجوهرية مع

---

(١) Quotea by Amelia striling : op. cit. p. 300-301 .

الجنس البشرى بوصفه تجسيداً جزئياً للعقل الكلى . ومثل هذا السمو الروحى والأخلاقى ، مثل هذا الشعور بالوحدة الجوهرية الذى يصل اليه الفرد هو الذى يجعل الرجل المحظوظ يتنازل طواعية عن بعض امتيازاته لمن هو أقل منه حظاً . ومثل هذا التنازل الارادى سوف يوقظ فى الطرف الآخر شعوراً بالامتنان .([1])

---

(١) Amelia stirling : ibid p. 302 .

سادسا : ما الفكر ..؟

فى عام ١٩٠٠ -أصدر سترلنج آخر كتبه الهامة وعنوانه : "ما الفكر ؟ وأهمية هذا الكتاب تكشف عنها رسالة كتبها الفيلسوف الهيجلى " برنجل باستون" الى المؤلف فى أول يناير ١٩٠٠ يقول فيها :

" تفوح من هذا الكتاب رائحة " السر " النفاذة فى مجلد جديد ، وليس غريباً أن يفصل بينهما خمس وثلاثون عاما .. أفلا نقول ، حقا ، انّ هذا هو " السر " أو هو السر وقد انكشف فما فهمته من الكتاب يعنى أنه التوضيح النهائى للسر الغامض ، ونزع الحُجب الأخيرة عنه ، تلك التى ظلت حتى الآن تخفى وجهة نظر هيجل وتشوهها .." (1) .

وهذه العبارة تكشف لنا عن أمرين : الأول : أن كتاب " سترلنج " ليس سوى استمرار لكتابه الرئيسى " سر هيجل " وشرحا لافكاره الرئيسية والثانى أن الفكر هو " السر " لأنه الأساس عند كل من هيجل وسترلنج ، فهو أساس الكون ، وهو عماد التقدم " لكنه ليس فكراً ذاتياً – للانسان وانما هى فكر موضوعى : فبادئ الفكر ليست ملكاً خاصاً لأحد من أفراد البشر ، وهى لا توجد بداخله ، وانما هى الأساس والاطار للكون بأسره : " وهاهنا تكمن جرثومة هيجل التى تغلغت فى مذهبه كله . الكون ليس سوى تحول مادى (للفكر) ، ليس سوى تخارج ، أو تغاير أو آخرية لافكار معينة . ويمكن أن نقول ، عن هذه الافكار أنها أفكار الله ، والى هذا الحد فاننا نتعرف على الله ذاته ." (2) .

---

(١) Quoted by Amelia stirling , p. 341 .

(٢) Ibid, p . 341- 342 .

لقد كان هيجل ، شأنه شأن غيره من الفلاسفة ، يبحث عن تفسير للوجود والتفسير يعنى العثور على مبادئ فكرية ، لكن هذه المبادئ الكثيرة لا بد أن ترتد إلى مبدأ واحد نهائى ومطلق . هذا المبدأ هو الفكر ، فالفكر أساس الكون " ([1]) . وذلك يعنى أن شغل هيجل الشاغل هو محاولة العثور على مبدأ نهائى مطلق ، مبدأ يكون هو التفسير الأخير لجميع المبادئ الأخرى . ومثل هذا المبدأ لابد أن يكون مبدأ حياً قادراً على التطور من خلال حركته التلقائية إلى الكون على نحو ما نعرفه . ولا يمكن أن تكون أى جرثومة مادية هى هذا المبدأ لأن الجرثومة المادية لابد أن تكون فى ذاتها عاطلة ، فى هوية مع ذاتها ، عاجزة عن التعبير ، وعاجزة عن التطور ، وأنما هى تزيد أو تنقص فحسب . وفضلا عن ذلك فان المبدأ الأول لا يمكن أن يكون مجرد تجريد خيالى محض ، بل واقعة فعلية ، شيئاً موجوداً بالفعل . فهل هناك مثل هذا المبدأ ، الذى يكون حقيقة واقعة لا يمكن انكارها ، ومن خلال حركته وتطوره خارج ذاته يتحقق الآخر أى الكون المادى ، أعنى أن المبدأ يتحول إلى شئ مختلف عنه ، لأنه يحمل فى باطنه قوة الانتقال من الهوية الى الاختلاف ؟ يجيب هيجل : نعم هناك مثل هذا المبدأ .

فما هو هذا المبدأ اذن ؟ من الضرورى أن نتذكر ما سبق أن قلناه من أن الكون مبنى على اساس الفكر ، فهو اطار الكون ، او هو على حد تعبير " سترلنج " الشبكة الماسية " التى تتألف من مبادئ للفكر (هى المقولات) – وتصبح مهمة الجنس البشرى قراءة هذه الشبكة وفك رموزها ، وصياغتها وجعلها واضحة ، وذلك كله متضمن فى العلم اذ أنه ، أيا ما كان نوع هذا العلم ، فان محاولاته تقوم على تفسير مجموعة معينة من الظواهر ، وهى

---

(١) Ibid.

تفترض مقدماً أن وقائع الكون يمكن تفسيرها ، وذلك يعنى أنها تعرض مبدأ ما فلا يمكن صياغته والتعبير عنه بلغة الفكر . الفكر الموضوعى لا الذاتى . لكن ما الفكر ..؟ قد نجيب كما قلنا سابقا " الفكر هو أساس الكون " لكن قد يعترض معترض فيقول : هل يعنى ذلك أن الكون المادى يحوى فكراً ، أو أنه مجموعة من أفكار ..؟ وما الذى يمكن أن يحتوى عليه الطين المحض ، أو التراب أو الأحجار والأنهار .. الخ من أفكار ؟ الجواب بالايجاب فهى تحوى كثرة من الأفكار الموضوعية التى تسمى أحياناً بالمقولات ، وأول هذه الأفكار أنها أشياء موجودة ، وأن لها كماً ، وكيفاً ، وأنها تتغير .. الخ . وهكذا نجد أنفسنا أمام مقولات : الوجود ، والعدم ، والكم ، والكيف ، والصيرورة . غير أننا قد تصادف هنا اعتراضين :

الأول : لِمَ لا تكون هذه الأشياء المادية نفسها هى أساس الكون ؟

الثانى : لِمَ لا نقول ببساطة انَّ الله هو الذى خلق الكون ؟

غير أن صاحب الاعتراض الأول تفوته الفكرة الأساسية فى النقاش كله : أننا نحاول تفسير الكون المادى أعنى هذه الظواهر الفزيقية : الطين والتراب ..الخ وهى لا يمكن أن تفسر نفسها بنفسها ، بل تحتاج الى مبادئ كثيرة : وهذه المبادئ الكثيرة لابد أن ترتد إلى مبدأ واحد نهائى ومطلق ومثل هذا المبدأ لا بد أن يكون قادراً على التطور من خلال حركته التلقائية .. الخ كما سبق أن ذكرنا والواقع أن هذا الاعتراض ليس جديداً ، وانما هو عودة الى العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب التى قال بها فلاسفة اليونان القدماء ، ومن ثم فهو تفسير ساذج فشل فى أن يقول شيئاً !

اما الاعتراض الثانى فهو ليس بفعل اعتراضاً فى الحقيقة ، وانما هو فكرة يكتنفها الغموض واللبس . الله خلق العالم من أفعال الارادة أو المشيئة – ذلك لا يغير من الأمر شيئاً . فالله فكر خالص ، أراد الاختلاف أو كانت لديه

فكرة الاختلاف ، فأخرج العالم ، أو آخر هذا الفكر الخالص ، فالاختلاف أو الآخرية مشتق من الهوية الذاتية لله ، وبدون الاختلاف تختفى عالم الظواهر المتنوعة كما تختفى سحابة الصيف . والكثرة ، والأول والآخر .. الخ .

وقد يعود المعترض إلى الاعتراض من جديد فيقول : انكم تتحدثون عن الانتقال والتحول لا عن الخلق . غير أن المعترض يفوته ، فى الواقع ، أن عملية الخلق ليست سوى تشبيه مجازى وليست من ضرورة الفكر كفكر . أنها مجرد تمثل حسى أو تصور خيالى للفكرة العقلية ، ولا بد أن يتحول التمثل الحسى الى فكرة شاملة ([1]) فالخلق هو مجاز للانتقال أو التحول من التصور الحسى إلى الفكرة الشاملة .

التفكير يعنى البحث عن تفسير ، والتفسير هو الواحد الأول النهائى والمطلق القادر على الانتقال الى جميع الظواهر الفعلية الموجودة أمامنا ، هو الواحد الذى تحول إلى كثرة وتنوع لا حدَّ له . لكنه يظل على الدوام ، من حيث الاساس ، واحدا وهو نفسه . والمحمولات التى تصف هذا الواحد : كالوجود ، والوحدة ، والكثرة والهوية والاختلاف .. الخ هى بلغة الفلسفة سلسلة من المقولات أو الافكار الضرورية . ولكن يعبر عنها الدين بلغة التمثلات الحسية ، فليس من قبيل المصادفة أن " موسى " حين نودى من جانب الطور ليخلص بنى اسرائيل ، أراد أن يعرف مَنْ هو " الله " فاتجه إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشراً : " أنا أكون ما أكون " ([2]) . أو أنا " الوجود " فأول اسم أو صفة لله هى الوجود . وهو أيضا الواحد (الايمان باله واحد) على نحو ما جاء أيضا فى الكتاب المقدس :" اسمع يا اسرائيل الرب الهنا اله واحد .. " ([3]) .

---

(١) J.H. Stiring : The secret of Hegel vol.I, p. 126

(٢) سفر الخروج : الاصحاح الثالث آية ٤ .

(٣) سفر التثنية : الاصحاح السادس آيه ٤ .

وهو كذلك الأول ... إلى آخر هذه الصفات التى تعّبر عنها الكتب الدينية بطريقة " التمثل الحسى " وهى فى الفلسفة سلسلة من المقولات الضرورية ، وليس ثمة انسان مفكر الا ويفكر فى الوجود والعدم ، والواحد والكثرة ، والهوية والاختلاف .. الخ . لكن على الرغم من أن المرء لا يفكر فى هذه المقولات الا أزواجاً ، فإنه ، لسوء الطالع ، لا يتصورها الا فُرادى ، كلا منها على حدة ، ظنا منه أن الجمع بينها يتعارض مع قوانين الفكر . لكنه فى الواقع يغشى نفسه ويخدعها ، لأنه من الناحية العملية لا بد أن يجمع بينها ، وأن يفكر فيها معا . فهو عندما يتحدث عن الصيرورة أو التغيير يتحدث عن الوجود والعدم معاً .. وهكذا .

فلو عدنا إلى السؤال من جديد : ما الفكر ؟ لكانت الاجابة هو سلسلة المقولات : الوجود والعدم ، والصيرورة ، والوحدة والكثرة ، والهوية والاختلاف ، والكم والكيف .. الخ وهى تنتشر فى جميع الظواهر ، وتشع منها كالماء فى الاسفنج ، وهى افكار تعبر عن طبيعة الأشياء نفسها سواء وجد مفكر أم لا – فهى موضوعية مستقلة عن الذات العارفة . وان كانت هذه الذات لا تعرف الأشياء الا عن طريقها .

وهذا هو معنى القول بأن الكون مبنى على أساس الفكر وأنه اطاره أو أنه على حد تعبير " سترلنج " الشبكة الماسية " التى تتألف من مبادئ الفكر أو المقولات التى تصبح مهمتنا اكتشافها .

وهكذا يتضح لنا أن " سترلنج " فى كتابه " ما الفكر ؟ " يواصل شرح الفكرة الهيجلية الرئيسية بطريقة ربما أكثر وضوحاً ، وهذا ما جعل " برنجل باتسون " يقول أنه كشف عن " سر هيجل " ونزع عنه الحجاب الأخيرة . وفضلا عن ذلك فان كتابه عن " المقولات " كتب أيضا من زاوية هيجلية ليكون ملحقاً للكتاب الأول .

سابعا : خاتمة :

لم يتبق " لسترلنج " فى سنواته الأخيرة سوى ثلاثة أحداث : الأول أكاديمى والثانى عائلى ، والثالث فلسفى .

أما الأول : فهو اختياره عام ١٩٠٠ – وهو فى الثمانين من عمره – محاضراً فى جامعة " ادنبره " ليلقى سلسلة من المحاضرات بعنوان " الفلسفة واللاهوت " . ضمن برنامج محاضرات جيفورد " . وكان لورد جيفورد (١٨٢٠ – ٨٨٧) – وهو من أثرياء اسكتلنده . قد توفى عام ١٨٨٧ ، وترك فى وصيته ثمانين ألفا من الجنيهات الاسترلينية لتنفق منها أربع جامعات اسكتلندية (وهى أقدم الجامعات فى اسكتلنده) على سلسلة من المحاضرات على أن يدور موضوعها حول " اللاهوت الطبيعى " بأوسع معنى لهذا اللفظ . او بعبارة أخرى يكون موضوعها " معرفة الله " . وقد استمرت هذه المحاضرات فى الجامعة الاسكتلندية الأربع لأكثر من عامين (1) . وكانت المحصلة مجموعة ضخمة من الكتب الهامة فى هذا الموضوع منها كتاب سترلنج " الفلسفة واللاهوت " .

ويمكن أن نقول أنه من بين نشاط " سترلنج " الاكاديمى أيضا أنه استقبل فى منزله فى يناير ١٩٠٣ أعضاء ما يسمى بالنادى الفلسفى الاسكتلندى . وكان هذا النادى عبارة عن جمعية فلسفية صغيرة تتألف من أساتذة الفلسفة فى أربع جامعات اسكتلندية مع اثنين أو ثلاثة من أعضاء الشرف منهم " أ.ج . بالفور " و " فيكونت هولدين " . وكان " سترلنج " يشارك فى المناقشات الفلسفية التى تدور بين أعضاء هذه الجماعة بنفس الحيوية القديمة .

---

(١) Geddes Mc Gregor: Dictionary of Religion and Philosophy J.M. Dent & sons, London 1970, p. 274.

أما الحدث الثاني : فهو حدث عائلي حزين آلمه أشد الألم . فقد مرضت زوجته بعد اجتماع النادى الفلسفي بشهر واحد – بمرض فى القلب ، وكانت تهاجمها نوباته متكررة . وفى يوليو ١٩٠٣ ماتت " جون هنتر ماير " التى شاركته أفراحه واتراحه لأكثر من خمسين عاماً . وفى العام نفسه صدر كتابه " المقولات " وهو يحمل على صدره الكلمات الآتية :

" الى ذكرى زوجتى

التى كانت خسارتها التى لا تعوض

ملازمة لنشره ..

أهدى هذا الكتاب الصغير

فقد كانت بالنسبة لى أجمل النساء

وأكثرهن أخلاصا ، وصدقا ، وأمانة .." (1)

أما الحدث الثالث والأخير فى سنوات سترلنج الأخيرة فهو كتابه " المقولات " الذى كتبه وهو فى الثالثة والثمانين من عمره ، وهو كتاب صغير أراد به مساعدة الطلاب الذين يدرسون فلسفة هيجل . وهو يواصل فيه مناقشة الأجزاء الأخيرة من " سر هيجل " ويعرض أستكمالاً لمناقشة كتابه "ما الفكر؟ " الذى انتهى فيه إلى أن الفكر هو " المقولات " وهى تمثل " الشبكة الماسية " التى تحيط بالكون وتشكل اطاره .

وربما كان أهم فصول الكتاب هو " الفصل الثالث " بعنوان " المقولات والفزياء " حيث يناقش حقيقة التطور ونظرية دارون و" الداروينية " بصفة عامة

---

(١) Ameia Stirling : Ibid , p. 352 .

التى رأى أن منهجها فى استخلاص النتائج هو منهج فلسفى وليس علميا . فقد ورث " دارون " فى رأى سترلنج " غريزة التنطير " . اذ يمكن للمرء أن يتصور الأسماك الطائرة وهى تتحول الى حيوانات ذات أجنحة .. وكذلك لا أشك أنه عبر ملايين السنين قد ولدت أفراد من الأنواع الحيوانية على هذا النحو أو ذاك . لكن ذلك كله مجرد " افتراض أو نظرية . ومن المهم أن نشير إلى أن الوقف العقلى هنا لا علاقة له بالواقعة ولا بالاستدلال وهما الأعمدة التى بنى عليها العلم صرحه . يقول سترلنج فى كتاب " المقولات " :

" الواقع أن الاعتقاد فى الانتخاب الطبيعى لا بد أن يقدم فى الوقت الراهن على اعتبارات عامة ، فليس فى استطاعتنا أن نبرهن على أن النوع الواحد قد تغير ، ولا أن نبرهن على ان التغيرات المفترضة مفيدة مع أنها الاطار العام للنظرية . والقارئ الذى يتتبع بأمانة مضمون هذه النظرية سوف يعجب من أن مستر " دارون " لم يترك وراءه شيئا فى العالم سوى مستر دارون نفسه – مجرد حلم ! " ([1]) . وهو يعيب على منهج دارون أنه لم يكن منهجا علميا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة " فلم تكن طريقة دارون تعتمد على الاستقراء البطئ الحذر من عدد هائل من الوقائع التى لا يمكن دحضها ، وهو ما يتطلبه المنهج التجريبى ، بل كانت على العكس من ذلك . لقد كانت فى الواقع تعتمد على الأخذ " بنظرية " أو " تخمين " ثم تجمع الوقائع المناسبة التى تؤيده متجاهلة بالطبع الوقائع الأخرى غير المناسبة ! ومن هنا فأننا نستطيع أن نقول ان دارون ورث غريزة التطير ! " ([2]) .

---

(١) **Ibid , p. 353 .**

(٢) **Ibid , p. 354 .**

ومن هنا كانت " الداروينية " فى العلم ، فيما يذهب "سترلنج " هى ما كانه " روبسبير " فى السياسة ، أعنى الكلمة الأخيرة فى عصر التنوير . فقد نزعت عن الطبيعة آخر أسمال النظام والعقل ، وتركت الكون كله ، وليس فيه سوى الصدفة ، والاتفاق ، واللاعقل ! . واذا كان شكسبير يقول " أساتذتى هم العالم المجنون ! " ، فان سترلنج يرد عليه : " نعم ! لكن المحافظين قادمون !

وتعتقد أميليا سترلنج " ابنة المؤلف أن سنه المتقدمة هى التى حالت دون أن يلقى الكتاب ما يستحقه من تقدير لما فيه من وضوح وايجاز ، رغم ما كاله من مديح أحد أصدقائه – " بروفسور لورى " فى رسالة بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٩٠٣ يقول : " سيكون من الخُلف حقاً ان نقارن بين هذا الكتاب وبقية مؤلفاتك العظيمة ، لكنه كتاب رائع يجتمع فيه الفكر والاسلوب على نحو جميل ، وأنها لسعادة غامرة لصديق قديم أن يرى يداك تعملان بحيوية كعهدى بهما دائما . وأنا أعتقد أن الأجزاء التى كتبتها عن " دارون " والدين سوف تخدم كثيراً من شباب العلماء الحيارى خدمة كبرى ، فكل كلمة خطها قلمك تمتلئ حماسا وتثقيفاً وتشجيعاً لأولئك الذين يرغبون فى الايمان بالله ، وهم يقينا ليسوا شائعين فى هذه الأيام .. " (1) .

على أن الأرجح ، فى رأينا أن اعتراضات " سترلنج " على نظرية " دارون " والخلط بين البيولوجيا والدين – هى التى هبطت بتقدير الكتاب . ذلك لأن " سترلنج " حاول أن يقف ضد تيار كاسح هو تيار الداروينية عن طريق استخدامه لمنطق هيجل وحده ، فلم تكن معلوماته فى البيولوجيا تؤهله لنقد النظرية ، بالغاً ما بلغ تقديرنا لهذه المعلومات فلا ينقد نظرية دارون سوى عالم

---

(١) Ibid , p. 357 .

فى البيولوجيا ، ومن منظور هذا العلم وحده ، لا من منظور فلسفى . ولم يكن " سترلنج " كلذلك .

فى العام الأخير " لسترلنج " رفض أية لقاءات عامة ، بل لم يكن يشاهد خارج منزله الا للنزهة اليومية التى يقوم بها سيراً على الاقدام . ثم مرض بذات الرئة يوم الاربعاء ١٧ مارس ولمدة ثلاثة أيام توفى بعدها يوم الجمعة ١٩ مارس ١٩٠٩ – وكان طوال الأيام الثلاثة التى رقد فيها فى فراشه يتمتم باسم زوجته كما لو كان يراها . وفى ٢٢ مارس رقد فى مقبرة " دارستون " فى ادنبرة بجوار زوجته ، كما أوصى هو نفسه منذ ست سنوات خلت . وهكذا انطوت صفحة لرائد الهيجلية الأول فى انجلترا ، بعد أن ظل طوال حياته هيجليا مخلصاً . استمر حتى فى كتابيه الآخيرين اللذين نُشرا بعد أن تعدى الثمانين من عمره ، يعرض فلسفة هيجل ويسعى الى كسب أنصار لها .

" الفصل الثانى "

" توماس هل جرين "

(١٨٣٦ — ١٨٨٢)

أولا : حياته :

ولد جرين فى ٧ أبريل عام ١٨٣٦ الابن الرابع لـ " فالنتين جرين " قسيس كنيسة بركين غرب مقاطعة يوركشير . وكان أقرباؤه لابيه وأمه معا من رجال الدين ، وهى حقيقة تُلقى الضوء على المؤثرات التى شكلت بيئته المبكرة. وكانت عائلته ترتبط ، من بعيد ، بكرومويل (١٥٩٩ -١٦٥٨) - وهى حقيقة أخرى ربما القت الضوء على الظروف التى جذبت ذهن جرين الى النظريات السياسية فى عصر أوليفر كرومويل (١) .

ماتت أمه وهو فى عامه الأول ، وتلقى تعليمه المبدئى على يد والده ، قبل أن يذهب فى عام ١٨٥٠ وهو فى الرابعة عشرة من عمره إلى مدرسة رجبى حيث لفت أنظار أساتذته بجديته واستقلاله . وفى عام ١٨٥٥ التحق " بكلية باليول " بجامعة اكسفورد حيث ظلَّ طالباً بها لمدة أربع سنوات . وفى عام ١٨٥٩ قدَّم أول دليل على قدراته العقلية بحصوله على درجة الشرف الأولى فى الدراسات الانسانية ، ويبدو أنه كان يتطور ببطء ، فقد كان يميل إلى التأمل أكثر مما يميل إلى تجميع الوقائع . كان ذهنه يميل فى هذه الفترة بقوة إلى الاهتمام بالشعراء الرومانسيين : " توماس كارليل " و " كوليردج " و " ورد زورث " وغيرهم ، ويود لو استشرف الحياة كما يفعلون (2) .

وفى نوفمبر عام ١٨٦٠ أختير زميلا فى " باليول " ثم أصبح محاضرا فى اكسفورد أولاً فى التاريخ ، ثم بعد ذلك فى الفلسفة حتى عام ١٨٦٣ ، وكان ذهنه يتكون ببطء لكى يحترف مهنة التدريس . وكان بنيامين جويت الأستاذ فى

---

(١) Encyclopedia of Religion amdEthics ed by James Hastings , vol.

(٢) Ibid .

باليول بجامعة اكسفورد ، هو العقل المؤثر المسيطر على الجامعة وعلى الطلاب في تلك الفترة . وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالبا ، بل كان يتخذ منه رائداً له وليس من شك في أن جويت هو الذى حول تفكير جرين في الاتجاه الذى أضفى به هذا الأخير على الفلسفة الانجليزية ، بعد ذلك بقليل ، قوة دافعة جديدة ، وأعنى به اتجاه كانط وهيجل (1) .

وانشغل جرين خلال السنوات من ١٨٦٤ حتى ١٨٦٦ فى أعمال " اللجنة الملكية للتربية والتعليم " وقد ساهمت تقاريره فى هذه اللجنة على المساعدة في تطور تربية أطفال المراحل المتوسطة . كما كان اهتمامه بنظام التعليم الثانوى يعكس ميله إلى الديمقراطية واعجابه بها ، وهو ميل استمر يلازمه طوال حياته .

وفى عام ١٨٦٧ استقر على العمل كمدرس فى الكلية ، مبديا مهارة غير متوقعة في واجبات وظيفته . ويبدو أنه كان مبرزاً فى الجوانب العملية عندما تضطره الظروف للقيام بأعباء واجبات من هذا القبيل . ولقد أصبحت هذه السمة بارزة فى شخصيته فيما بعد . وفى عام ١٨٧١ تزوج من " شارلوت سيموندز "

بدأ فى عام ١٨٧٢ حملة للامتناع عن تناول الخمر ، كما انشغل بالأعمال الاجتماعية وافتتح نُزلا فى اكسفورد ١٨٧٥ ، وفى عام ١٨٧٦ أصبح عضواً في مجلس المدينة ، ولقد أظهرت هذه الانشطة قدرته كمصلح اجتماعى . وربما امتد نشاطه إلى مجالات أوسع كعضوية البرلمان لو أن صحته كانت قد مكنته من القيام بهذا الجهد ، وأشترك منذ عام ١٨٨١ فى مناقشات حول اصلاح

---

(١) رودلف ميتس : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ترجمة د . فؤاد زكريا دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٣ الجزء الأول ص ٣٣١ .

الكنيسة فى انجلترا . وعُين منذ عام ١٨٧٨ حتى وفاته عام ١٨٨٢ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة اكسفورد .

كان جرين قد بدأ الكتابة فى فترة مبكرة منذ عام ١٨٦٧ حيث كتب مجموعة من المقالات . لكن الكتاب الوحيد الذى ظهر له أثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات هيوم . وقد وضع مقدمات لكتاب "رسالة فى الطبيعة البشرية " لهيوم عام ١٨٧٤ فى المجلدين الأول والثانى من " المؤلفات الفلسفية لديفيد هيوم " نشرة جرين وجروز . وكان ذلك هو العمل الرئيسى الذى قام به حتى عام ١٨٧٨ عندما تًم اختياره أستاذاً لفلسفة الأخلاق ، فألقى المحاضرات التى شكلّت كتابه " مقدمة فى علم الأخلاق " وهو كتاب لم يكتمل ويصل إلى صورته النهائية قط . ولقد أبدى جرين عام ١٨٨٢ اهتماما بالفيلسوف لوطزه(١٨١٧ – ١٨٨١ .) الذى جمع بين الفلسفة والعلم واعتبره – الفيلسوف الذى يقع بين كانط وهيجل ، لكنه توفى فى ٢٦ مارس عام ١٨٨٢ بعد مرض قصير .

أما مؤلفاته فهى :

(١) الأعمال الكاملة لتوماس هل جرين جمعها نتلشب فى ثلاثة مجلدات (١٨٨٥ – ١٨٨٨) فيما عدا المقدمات التى كتبها لمؤلفات هيوم . وكتابه " مقدمة إلى علم الأخلاق " .

(٢) " مقدمة إلى علم الأخلاق " نشره مس . برادلى عام ١٨٨٣ .

(٣) " محاضرات فى أصول الالزام السياسى .

ثانيا : نقد الفلسفات القائمة :

كان جرين ، مثل فرير من قبل ، مقتنعاً بأن الفلسفة الانجليزية القائمة ، قد وصلت إلى مأزق . وأن الأمل الوحيد فى تقدم هذه الفلسفة هو مراجعة المقدمات التى أوصلتنا إلى هذه الأزمة ([1]) . فيمم وجهه شطر الفلسفة الألمانية ليجد طريقا للهرب والافلات ومن هذا الموقف . ويقول فى المقدمة الثانية من كتابه " مقدمات لدراسة رسالة هيوم عن الطبيعة البشرية " ان تحليله النقدى للتراث البريطانى يستهدف الكشف عن أن الفلسفة التى تقوم على أساس تجريد الشعور من ميدان الأخلاق ، وكذلك ميدان الطبيعة ، قد وصلت الى نهايتها عند هيوم ، وأن الخطوة التالية للتقدم إلى الامام فى مجال الفكر النظرى لا يمكن أن تكون سوى جهد يُبذل لاعادة التفكير فى مسار الطبيعة والفعل البشرى من بدايتها فى الفكر " ([2]) وخطوة الاصلاح هذه تتم من خلال مذهبى كانط وهيجل . ولقد سعى إلى وضع أساس أعمق لهذا الاقتناع عن طريق دراسة نقدية مفصّلة للفلسفات " الرائجة " فى بريطانيا فى ذلك الوقت .

---

(١) كانت فى الواقع " أزمة روحية " تمثلت فى وصول المذهب الطبيعى الى أعلى مد له ، واصطدامه مع الأفكار التقليدية عن الدين ، ومن ثم فى ظهور الصراع بين العلم والدين . أو بين النظرة الدينية الغريزية التى لا يستطيع الذهن البشرى التخلى عنها بسهولة ، وبين الميل نحو تفسير الأشياء بمبادئ آلية نابعة من الروح العلمى ،وكان هذا الصراع المحتدم بشدة هو أظهر سمة أتسم بها النصف الثانى من القرن التاسع عشر . قارن مثلا هـ . هالدر " الهيجلية الجديدة " وكذلك :

The Cambridge Dictionary of Philosophy ed. By Robent Audi, Cambridge 1995 cart : Thomas Kill Green).

(٢) الاعمال الكاملة لجرين ، المجلد الأول ، ص ٣٧١ - نقلا عن كننجهام فى كتابه السابق " الحجة المثالية .." ص ٤١ .

كتب جرين مقالا مبكراً عن " الفلسفة الرائجة وعلاقتها بالحياة " عام ١٨٦٨ ، وهو يقصد بها الفلسفة التى روَّج لها المفكرون المعاصرون الذين يشببهم " جرين " بالسوفسطائيين القدامى ، فهم كالسوفسطائيين يعتمدون على البيان والبلاغة السطحية ، وهم مثلهم كذلك من حيث أنهم مدينون ، بنجاحهم الظاهرى الى رفض فحص أفكارهم الأساسية . ومع ذلك فان هذه الأفكار اذا ما طُبقت على عالم الواقع العينى لبدت كلها غير مقنعة وغير كافية . فهى لا يمكن أن تنطبق فى الحياة بنجاح ، لا سيما ميادين الفن والدين والأخلاق . كما كان مقتنعاً بأن الفلاسفة الذين ينقدهم قد أخطأوا لا فى تصوراتهم الأخلاقية فحسب ، بل أيضا فى منهجهم كله ، وفى نظرياتهم فى المعرفة والميتافيزيقا ، فى الوقت الذى أصبحنا فيه فى حاجة ماسة الى نظريات " مقنعة " ، ولا يتم ذلك الا اذا كانت فلسفة هيجل هى دليلنا ومرشدنا .

فى هذا الوقت نشر " سترلنج كتابه " سر هيجل " عام ١٨٦٥ الذى أعتبر فاتحة عصر جديد فى الفلسفة الانجليزية . حيث أنه قدم أفكاراً الى بريطانيا العظمى لم تكن شائعة فى التراث التقليدى لهذه البلاد ، وأندفع البعض فى حماس جارف فظنوا أن الكتاب يفتح مغاليف الفكر ، وأنه أشبه بكلمة السر " افتح يا سمسم " فى مغارة على بابا ، وأنه " خيط اريان " (١) الذى سوف يقودنا بسلام ويرشدنا خلال متاهات الميتافيزيقا التى لم نتمكن من اجتيازها حتى الآن !

---

(١) ابنة مينوس ملك كريت ، فى الأساطير اليونانية – أحبت البطل ثسيوس ، وساعدته فى الخروج من المتاهة بأن أعطته خيطاً اذ اتبعه عرف طريقه وخرج – راجع " د . امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " مكتبة مدبولى بالقاهرة ، المجلد الأول من ١١٧ – ١١٨ .

عندما بدأ جرين يلقى محاضراته فى كلية باليول بجامعة اكسفورد ، كان " جون ستورات مل " يدرس فى نفس الجامعة ويمارس أقوى وأوسع تأثير عقلى له ، ومن هنا قيل " ان جرين ومل " قطبان متضادان لنمطين من التفكير . وفيهما معاً تصارعت الخيوط النظرية البريطانية والألمانية . ولقد نجح " جرين" فى اقتلاع " مل " من جذوره ، وأصبح قائدًا لمجموعة من المفكرين استمدوا الهامهم أساساً من كانط وهيجل .

غير أن انتقادات جرين لم تقتصر على مذهب مل ،أو المذهب التجريبى، أو مذهب المنفعة أو المذهب الطبيعي – فحسب ، بل امتدت الى المذهب اللبرالى فى السياسة ومذهب الفزوقراط " فى الاقتصاد من أصحاب الشعار المعروف : " دعه يعمل ، دعه يمر " الذى استخدمه العديد من اللبراليين .

بدأ جرين بالقول بأن على اللبراليين مواجهة أزمة مزدوجة : سياسية وفلسفية معاً . فنحن بحاجة إلى فلسفة تعالج بعمق المشكلات التى خلقها افلاس المذاهب الانجليزية ، التجريبية ، والطبيعة ، والنفعية ، وهى المذاهب التى لم تلق افكارها أى قبول فى مجالى الأخلاق والسياسة . لقد كان المطلوب " مبادئ فلسفية مقنعة لا فى السياسة الدولية فحسب ، وإنما فى السياسة الديمقراطية حتى نتمكن من دعم التطورات الضرورية فى الاقتراع العام فى الانتخابات ، وفى ميدان التربية والتعليم والتشريع الاجتماعي . وفضلا عن ذلك فقد فشل التراث التجريبى البريطانى – فى رأى جرين – فى تزويدنا بنظرية مقنعة فى المعرفة وفى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وفى تزويدنا بتفسيرات معقولة عن السلوك البشرى ، ومعايير الفعل المشترك ، كما أن هذا التراث فشل فى المنهج أيضاً أو المنظور الاجتماعى الذى راح يحلل منه المجتمع الانسانى ، فقد أخذ ينظر إلى الافراد فى المجتمع بطريقة مجردة بوصفهم أشخاصاً معزولين بعضهم عن

بعض وعن عضويتهم الفعلية فى الجماعة ، مع أن المطلوب النظر إلى علاقاتهم السياسة والاجتماعية ، وانخراطهم الضرورى فى هذه العلاقات " نظرة عينية " لا نظرة مجردة .(1) .

وذلك يؤكد ما يقوله " ليرد برايس " من أن جرين كان مفكرا نسقيا ترتبط أفكاره فى المعرفة والميتافيزيقا بأفكاره الأخلاقية والسياسة حلقات متناسقة قوية ، فلن تجد شيئا عفوياً أو مبعثراً فى أفكاره : لأن جميع أفكاره الميتافيزيقية والاخلاقية والسياسية ، والدينية هى عناصر يعتمد بعضها على بعض فى نسق فكرى شامل " (2) . ويقول نتلشب . الذى قام على نشر مجموعة أعماله الكاملة : " لم يكن جرين مجرد مكتشف لافكار جيدة مبعثرة . وإنما كان يميل إلى أن يُسلك نتائجه فى كل واحد ، لا يكون فيه شئ معزولا أو بغير علاقة ببقية المذهب ." (3) .

لقد أدرك جرين منذ البداية أن التراث كان عقبة يتعين أزاحتها ، وأنه لا يكفى أن يحل الجديد محل القديم ، وأنما ينبغى أولا زعزعة القديم وتقويض أركانه . وهكذا كان من الضرورى خوض صراع حياة أو موت مع الفلسفات القائمة . وهكذا يصادف المرء فى كل شئ تقريبا : فى المحاضرات التى تركها ضمن مخلفاته ، وفيما ينشره هو نفسه أو أعده للنشر – نضالاً مستمراً عنيفاً ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعى . بل أن أول أعماله أعنى مقدماته : المشهورة " لمؤلفات هيوم " التى أشرف على نشرها تحمل هذا الطابع المميز ،

---

(١) The Blackwell Encyclopedia of Plitical Thought, by David Miller , oxford , 1987 p. 183 .

(٢) Quoted by : Hadlar Neo Hegelianism p . 18 .

(٣) Ibid .

ألا وهو الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد وبين أعلان الحرب على القديم . وهكذا كان لجرين دائما عدو يواجهه ، وتلك هى الطريقة الوحيدة التى كان يستطيع أن يفكر بها . ومع ذلك ففى تلك المرحلة المبكرة التى يمثلها من مراحل التأثير الالمانى ، لم يكن العمل الجديد البناء قد بدأ بعد ، رغم أهمية مساهماته التمهيدية ، أى أن رسالة جرين فى تاريخ الفلسفة كانت قبل كل شئ ازاحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركب جديد من نوع مثالى .(١)

ومعنى ذلك كله أن أفكار جرين الفلسفية قد تشكلت إلى حد كبير ، من خلال انتقاداته لفلسفة " لوك " و"باركلى " و " هيوم "و " مل " ، وسبنسر وداروين ، وهكسلى ، وسدجويك ، وهنرى لويس (١٨١٧ – ١٨٧٨) . وكانط .. الخ . وهكذا لم يقتصر اهتمام جرين ، فى عملية تطهير الأرض على المذهب الطبيعى عند معاصريه ، بل أنه تجاوزها ، وتركزت جهوده أساسا فى استئصال الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه ، وهى المذاهب التجريبية الكبرى بالقرنين السابع عشر والثامن عشر . ولهذا الغرض كتب مقدمتيه لبحث هيوم رسالة فى الطبيعة البشرية ، وهما يمثلان نقداً أساسياً للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم . كما نجد انتقاداته معروضة فى كتابيه " مقدمة إلى علم الأخلاق " و " " مبادئ الالزام السياسى " ومقالات أخرى كثيرة .

---

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " الجزء الأول ص ٣٣٢ – ٣٣٣ .

ثالثا : ميتافيزيقا المعرفة :

لا شك أن أساس فكر جرين هيجلى ، لكنه لم يكن قط مجرد تلميذ لهيجل لقد بدأ من كانط ، واستخدم هيجل أساساً لازالة النقائض والمتناقضات فى الفلسفة الكانطية ، وهو يشير فى كتاباته باستمرار إلى نظريات كانط ، وربما لا يذكر هيجل الا نادرا ، ورغم ذلك فقد كان مقتنعاً بعمق بقيمة تعاليم هيجل ، رغم عدم ثقته العميقة فى المنهج الجدلى ، لا سيما اذا ما نُظر إليه على أنه الكلمةالأخيرة فى الفلسفة . وفى مراجعته الهامة لكتاب جون كير " مقدمة فى فلسفة الدين " عام ١٨٨٠ الذى يعتقد أنه يعبرّ عن تمثل عميق لفلسفة هيجل فى الدين – عَّبر جرين عن موقفه تجاه مذهب هيجل على النحو التالى :

" اننا عندما نفكر بعمق فى المشكلات التى خلقتها لنا البحوث السابقة ، نجد أنفسنا منساقين نحو مذهب هيجل بواسطة الضرورة العقلية ، لكن بعد تفكير مترو، نجد أنفسنا أصبحنا على وعى بأننا هيجليون بجزء من أفكارنا فحسب فى أيام الآحاد معتنقون الفكر النظرى ، أن صَّح التعبير ، يوم الأحد فقط ، وليس طوال أيام الاسبوع حيث نمارس الفكر المألوف " ([1]) . والضعف الرئيسى الذى وجده فى فلسفة هيجل يكمن فى أنه فشل فى تزويدنا بما نحتاج إليه للتوسط بين الحقيقة النظرية وبين أحكامنا عن الواقع ، وهو ما يساعد الفلسفة فى الوصول الى تفاهم مع العلم . وهكذا انتهى إلى أن مذهب هيجل ، رغم أنه يبدو سليما من حيث أفكاره النهائية " فلابد من أعادة تشكيله من جديد " . ومن هنا فقد كان مقتنعا أننا لا بد أن نعود الى كانط من أجل المبادئ الأساسية ، وبالتالى ففى محاولته مواجهة المشكلة الفلسفية المطروحة فأننا نراه يتجه نحو " نقد العقل الخالص " باعتباره نقطة الانطلاق الرئيسية .

---

(١) Quoted by W. Cunningham : op. cit. p. 41 .

المشكلة التى كشف عنها هيوم للفلسفة وتجاهلها المفكرون الانجليز فى سماتها الحاسمة ، وهى المشكلة التى أثارها كانط بوضوح فيما يرى " جرين " هى : كيف تكون المعرفة ممكنة ؟ وهو يعتقد أن جواب كانط عن هذا السؤال ، ومن ثم حله لهذه المشكلة . لم يكن مقنعاً ، لكنه على كل حال كان له الفضل فى توجيه الفكر نحو المبادئ الاساسية . وكان هذا هو السبب فى اصراره على العودة أولاً إلى كانط ثم علينا بعد ذلك أن نتجاوزه لنبلغ النتائج التى وصل اليها هيجل .

فى مذهب هيوم يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة ، أى من الاحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعى ، أو عن الذرات ، حسبما يقتضيه الحال . وفى جميع هذه الحالات يسقط العنصر الذاتى فى المعرفة من الحساب تماما ، وتنعدم الصلة ، ليس فقط بين الذات والموضوع ، بل بين الموضوعات ذاتها ، بل أن هيوم الذى كان يهوى دائما استخلاص أشد النتائج تطرفاً ، قد حلل الذات نفسها إلى معطيات متتابعة ، أو " حزمة من الانطباعات " وبذلك رُد كل حقيقة ، أيا كانت ، إلى الانطباعات . غير أن من المحال أن نتصور كيف تستطيع الاحساسات المفككة أن تؤثر بعضها فى بعض ، أو تدخل فى أى نوع آخر من أنواع الارتباط ، والاكثر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سويا فى ذلك الكل المُنظم الذى يتبدى عليه العالم لنا فى المعرفة . فمثل هذا الكلام أنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة ، وهو دفع الفكر فى طريق مسدود لا يخلصه منه الا تغيير حاسم . فالاحساس كما قال هيوم لا يناظر شيئا حقيقياً ، وإنما هو شئ مختلف ، وتجريد محض . وقد تمكن " جرين " من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن

طريق نظريته المشهورة فى العلاقات . وهى النظرية التى تشكل لب ميتافيزيقا المعرفة عنده ([1]) .

ويؤكد جرين أن محصلة المذهب التجريبى الانجليزى فى تطوره من لوك حتى هيوم هو استبعاد " الروح " من المعرفة . ورد المعرفة الى احساسات سلبية خالصة على نحو ما هو واضح فى تحليل هيوم . وهو يعتقد أن هذا هو السبب فى أن الفلسفة الانجليزية التقليدية قد وصلت الى نهايتها عند هيوم . وذلك أيضا ما جعله يشعر أنه مضطر الى طرح السؤال عن طبيعة المعرفة مرة أخرى ، يقول فى كتابه مقدمة فى علم الأخلاق :

" علينا العودة مرة أخرى إلى تحليل شروط المعرفة التى تشكل أساس الفلسفة النقدية بأسرها سواء سميت باسم كانط أم لا .وكذلك الى طرح السؤال عما اذا كانت تجربة لأمور الواقع المترابطة التى تُسمى فى تعبيرها المنهجى باسم العلم ، لا تفترض مقدما مبدأ لا يكون هو نفسه واقعة من وقائع التجربة أو من نتائجها . " ([2]) .

لقد كان جرين مقتنعا أن مثل هذا المبدأ مفترض سلفا ، وعلى أساس هذا الاقتناع بين حجته عن النظرية المثالية ، وتتضمن الحجة تكرارا ، نوعا ما ، لكن هناك أربع قضايا واضحة تشكل الجوانب الرئيسية فى هذه الحجة ، وهى :

(أ) مبدأ الوعى أساسى لكل معرفة فهو مبدأ الموضوعية .

(ب) هذا المبدأ هو فى حد ذاته طبيعى و " أزلى " .

---

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " الجزء الأول ص ٣٧ .

(٢) G.Watts Cunningham : The Idealistic Argument The Century Co. N.Y. p. 42 .

(جـ) تتضمن الطبيعة مبدأ روحيا مماثلا . أن :

(١) الطبيعة أمامنا تعنى : " نظاما لا يمكن أن يتبدل من العلاقات " .

(٢) وذلك يفترض مسبقا مبدأ للعلاقات مماثل للمبدأ الموجود بداخلنا الذى نسميه بالوعى .

(٣) الطبيعة فى ذاتها لا بد أن تكون كما هى أمامنا .

(د) المبدأ الروحى (أو الوعى) فى الموجودات البشرية هو " نمط محدود " لمبدأ مماثل فى الطبيعة . وهاهنا يكمن أساس حرية الانسان الحقيقية من الناحيتين العملية والنظرية . (١)

موضوع المعرفة :

نحن نميز باستمرار بعضاً من موضوعات المعرفة نسميه حيقيقى أو واقعى أو موضوعى فى مقابل موضوعات أخرى نسميها غير حقيقية أو غير واقعية أو هامة . وعندما يهتم المرء بالتحليل النقدى للمعرفة فان أول سؤال هام يطرحه انما يتعلق بهذه التفرقة . لكن عندما نتساءل : هل الحالة الذهنية الجزئية المعينة تمثل أى شئ حقيقى أو واقعى أو موضوعى ؟ فا الذى يعنيه هذا السؤال ؟ وكيف يمكن لنا أن نجيب عنه ؟

علينا أن ننتبه جيداً منذ البداية أن هذا السؤال لا يرادف سؤالنا عما اذا كنا نشعر بشعور ما . فلابد أن يكون هناك شعور نشعر به ويكون أساساً لإمكان طرح هذا السؤال . فاذا افترضنا أن هناك شعوراً نشعر به فان السؤال يكون عما اذا كان يوجد على ما يبدو عليه ، أوبعبارة أخرى : عما اذا كان

(١) هذه النقاط الأربع موجودة فى الكتاب الأول من " كتاب جرين "مقدمة إلى علم الأخلاق"

مرتبطاً على نحو ما يبدو أنه مرتبط .. " . والسؤال عما اذا كان شعور جزئى ما واقعاً وحقيقاً كما نشعر به ، يمكن باستمرار ترجمته الى صورة السؤال الآتى : " هل الشعور الذى نشعر به عن يقين لاشك فيه مرتبط حقاً بما يعتقد المرء أنه كذلك ؟ " وهذا هو معناه الدقيق (1) .

وعلى أية حال فكيف يمكن لنا أن نجيب عن هذا السؤال ؟ ببساطة : عندما نلاحظ أن الموضوع الذى نعتقد أنه " حقيقى " وواقعى " ينطوى على نظام من العلاقات دائم لا يتبدل ، أو نظام من العلاقات حادث وغير دائم . فاذا كان من النوع الأول فهو " واقعى " و " موضوعى " ، أما اذا كان من النوع الثانى فهو " غير حقيقى " و " وهمى " . ومن ثم فهذه التفرقة بين الموضوعات " الواقعية " وغير الواقعية الحقيقية وغير الحقيقية ، ترتد فى النهاية الى التفرقة بين نظام العلاقات الدائم ونظام العلاقات الحادث . ومن المهم أن نلاحظ أن ما يسمى بالموضوع الوهمى وغير الحقيقى هو نفسه مجموعة من العلاقات وهو يختلف ويتميز عن الموضوعى الحقيقى والواقعى أوالموضوعى الذى هو نظام من العلاقات الدائمة .

وعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكاراً مثل : الجوهر ، والعلية ، والتخارج ، والهوية .. الخ انما هى مجرد اختلاف للذهن لأنها ليست معطاة فى أى انطباع فان " جرين " قد بّين أن هذه العلاقات " غير الحقيقية " هى التى تتيح امكان أية معرفة على إطلاقها . تكون أى شئ حقيقيا أو غير حقيقى ، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطى فى ذاته ، أو على امكان أو عدم امكان استخلاص أفكار عن هذه الواقعة أو تلك ، وإنما يتوقف تماما على العلاقات

---

(١) W.Cunningham : op. Cit. p. 43 .

القائمة بين الوقائع ، أو التى يمكن أن تدخل فيها الوقائع : " ففكرة مائة قرش ، من حيث هى مجرد فكرة .. هى بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها ، لا لأنها غير حقيقية ، وانما لأن العلاقات التى تكون الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التى تكوّن الطبيعة الحقيقية للامتلاك ." ([1]) . فالأشياء ليست مقفلة على نفسها ، تامة على نحو نهائى ، مستقلة بعضها عن بعض ، وانما هى لا تصبح حقيقة الا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شئ غيرها . أى أن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة ، وتتحكم أو تؤثر معاً فى بعضها بعضاً ، على نحو متبادل . وتتشابه أو تتباين ، وتتضارب فيما بينها ، وترتبط فى المكان أو الزمان أو ما الى ذلك . وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولا فى حالة تكون فيها معطاة على نحو محض ، وفى عزلة كاملة ثم تدخل فيما بعد فى علاقات بعضها مع بعض ، بل انّ من المحال ان تتصورها أو يكون لها أى معنى أو أهمية بالنسبة الينا دون هذه العلاقات . فاذا نزعت عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقى بعد ذلك شئ ([2]) .

وتظهر هنا ملاحظة أساسية على جانب كبير من الأهمية وهى : أن مصطلحات واقعى وحقيقى وموضوعى لا يكون لها معنى الا أمام الوعى . ولابد أن نوفق معه تفسيرنا للظواهر ، اذا أردنا أن نكون شيئا آخر غير أوهام " الذاتية " . وفى هذا المعنى لا بد أن نتفق مع شعار كانط " الوعى يصنع الطبيعة " ([3]) .

---

(١) ت . هـ جرين مقدمة لعلم الأخلاق " ص ٢٤ (نقلا عن رودلف ميتس فى المرجع السابق ص ٣٣٨) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٨ .

(٣) و . كننجهام " الحجة المثالية " ص ٤٤ .

رابعا : الوعى :

الوعى هو مبدأ الموضوعية ، فمن خلاله ، ومن خلاله وحده ، يكون أمامنا عالم موضوعى أو نظام للطبيعة ، أو نسق من الوقائع الموضوعية التى نتعرف عليها فى التجربة . وذلك يعنى أن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تكون " حدثا طبيعيا " أو جزءاً من الطبيعة ، لأن الافتراض السابق لهذا النسق هو أن الوعى اذا كان معزولا فلا معنى له . والشئ الذى نسميه واقعيا انما يكون كذلك بسبب وضعه الذى يكتسبه من داخل التجربة ككل . ومصدر هذه العلاقات هو وحدة الوعى الذى ترد إليه جميع الوقائع المترابطة ، فلا تعرف الأشياء الا بشرط واحد ، وهذا الشرط هو أن تؤخذ معاً فى الوعى كعناصر مترابطة فى كل واحد . وإذا كانت مثل هذه العلاقات تعنى أن الوقائع المترابطة توجد معا أو حاضرة معاً فى عنصر مشترك هو الوعى ، عندئذ لا يمكن أن يكون الوعى نفسه أحد هذه الوقائع المترابطة بل لابد أن ينظر اليه على أنه يسبقها منطقيا ، ويعتمد عليه وجودها كوقائع (1) .

ومن هنا فإن الوعى لا يمكن أن يكون حدثا من أحداث الطبيعة ولا نتيجة لأى حدث من أحداثها ، ولو كان كذلك فلابد أن نتصوره بإحدى الطرق الآتية : -

أ- على أنه حدث من الأحداث فى سلسلة تشكل ما نسميه بالوعى .

ب- على انه المجموع الكلى لأحداث السلسلة .

ت- على أنه النتاج الأخير لهذه السلسلة .

---

(١) Hirald Haldar : Neo Hegelianism , Heath Cranton, 1927, p. 19 .

غير أننا لا نستطيع أن نتصور الوعى بأية طريقة من هذه الطرق ، فلا يمكن أن يكون مجرد حلقة أو حادثة فى السلسلة لأنه يوجد فى السلسلة كلها . كما أنه لا يمكن أن يتحد مع مجموعة الأحداث فى السلسلة اذا ما أخذت بالتسلسل ، لأنه يسم بسمته كل حلقة وكل حادثة اذا ما أخذت معا بوصفها تشكل سلسلة من الاحداث المترابطة بحيث يُنظر اليها كوحدة واحدة . وأخيراً لا يمكن أن نتصور الوعى نتاجاً نهائياً لهذه السلسلة لأنه لن يكون هناك فى هذه الحالة وعى بالسلسلة . يقول جرين : " الوعى بالأحداث كسلسلة مترابطة – وهو ما نخبره فى أكثر الصور بدائية التى يكون فيها مجرد بداية للمعرفة لا يمكن أن يكون متحداً مع – ومن ثم لا يمكن أن يكون متطوراً عن – سلسلة الأحداث المترابطة فحسب ، لا الاحداث المتتابعة للجسد ، ولا الاحداث المتتابعة للروح . فلا يمكن لأى عدد من سلسلة الاحداث المترابطة أن يكون هو الوعى بالسلسلة المترابطة ، كما أنه لا يمكن كذلك ان يكون نتاجاً للسلسلة ، حتى لو أمكن أن يكون هذا النتاج شيئا آخر غير حادثة سابقة ، بل لابد ، على أية حال ، أن يكون شيئا يتلو أو يحدث كشئ إضافى فى مرحلة معينة للأحداث التى أنقضت حتى الآن . غير أن الوعى بأحداث معينة لا يمكن أن يكون شيئاً يتلو هذه الأحداث أو بعضها . بل لا بد أن يكون حاضراً للمعرفة ، لا يمكن أن تتألف من أحداث هى نفسها التجربة ، ولا أن تكون نتاجاً لهذه الأحداث " (1) .

وهكذا نجد أنه لا يمكن تفسير الوعى بأية أحداث طبيعية ، فالواقع أننا نستطيع أن نصف الوعى وصفاً بأنه أزلى ولا زمانى . غير أنه لا ينبغى أن يفهم ذلك على أن هذا الوعى أو ذاك لا يتغير . وانما هو يعنى فحسب أنه داخل

---

(١) Quoted by Watts cunningham : The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy The century co. N.Y. p. 46.

الوعى ذاته " لا توجد علاقة قبل وبعد ، أو هنا وهناك ، بين أعضائه المكونة بين حضور " أ " مثلا وحضور " ب " فى المسار الذى يشكل موضوع الوعى " (١) .

اذا كان لا يمكن أن ينظر الى الوعى كواقعة من وقائع الطبيعة أو حدث من أحداثها ، لأنه يسبقها منطقياً ، كما أن وجودها يعتمد عليه . واذا تساءلنا عن أى شئ هل هو واقعى أم لا ؟ فان السؤال يعنى : هل هذا الشئ يرتبط ، أو لا يرتبط بغيره كما يبدو ، وذلك كله يفترض نظاما معينا للطبيعة : نظاما من العلاقات لا يمكن أن يتغير . ومثل هذا التصور لن يكون له معنى الا أمام الوعى الذى يملك مثل هذا التصور . ولا يمكن أن ينشأ الوعى خارج سلسلة الاحداث المترابطة ، اذ لابد أن يكون حاضراً فى جميع الأحداث التى يكون وعياً لها ، وبما هو كذلك ، فإنه يتجاوزها . ومن هنا فإن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تكون وعيا طبيعياً أو نتيجة لأى شئ طبيعى ، وانما هى العملية التى من خلالها ، وحدها تكون الطبيعة حقيقة واقعية أمامنا .

فهل يمكن لنا أن نقول أنّ معرفة الطبيعة ليست هى وحدها التى تفترض مبدأ روحيا بل وجود الطبيعة أيضا يفترض مثل هذا المبدأ .؟ يبدو ان امكان الاجابة عن هذا السؤال بالايجاب يصطدم بالتناقض الذى شدد عليه " لوك " بين

---

(١) يعترض برادلى على الوعى الذى لا زمان له فهو على استعداد للتسليم بأنه بغير الهوية فلن تكون هناك سلسلة واحدة . غير أن افتراض أن هذه السلسلة نفسها لا زمان لها ولا ديمومة ، فذلك تأويل سئ لواقعة هامة . فاذا كان هناك دوام فى ادراك التغيير . فان هذا الدوام نفسه جزء من الديمومة ، وله مكان فى التاريخ ، وهو حادثة لها قبل وبعد فى الزمان ، فكيف يقال أنها بلا زمان ؟ - راجع كلنجهام فى كتابه السابق ص ٤٦ .

ما هو واقعى وما هو من عمل الذهن . اذ كيف يمكن لفهم أن يقوم بصنع الطبيعة عندما يكون ما يرجع إليه هو فقط من عمل الذهن كشئ متميز عن الطبيعة التى هى واقعية ؟ لكننا اذا ما حذفنا من الواقعى جميع الكيفيات التى تشكلها علاقاته ، فلن يبقى لدينا فى هذه الحالة شئ . فأنت عندما تقول أن العلاقات من عمل الذهن . وعندما تعارض بين عمل الذهن وما هو واقعى ، فإنك تؤكد بذلك أن لا شئ واقعى ، فالعلاقات داخلية فى الأشياء ، وهى تعرف عن طريقها . ومن ثم فهى واقعية بقدر ما تكون الأشياء التى تعد هذه العلاقات ماهيتها واقعية أيضا . فالواقعى لا يتحدد بمعارضته غير الواقعى اذ لا شئ واقعى ، فحتى الفكرة الزائفة أو الخاطئة على نحو مطلق هى أيضا واقعية " فحتى عندما يرى سائق القطار ، فى ظروف معينة دائمة أو مؤقته " اشارة خاطئة " فان رؤيته المشوشة المضطربة تكون لها واقعيتها وحقيقتها الخاصة . تماما مثلما يرى الاشارة الصحيحة . فهناك علاقة بين جزئيات متحركة معينة ، وبين عضو الابصار من ناحية آخرى ، بين حالة عضو الابصار وظروف محددة معينة ، بين النتيجة الحسية المباشرة ، وبين الانطباعات الثانوية المصاحبة لها . " (١) .

---

(١) Quoted by W. Cunningham : op. cit. p. 44.

خامسا : المبدأ الروحى فى الطبيعة :

انتهينا إلى أن المبدأ الروحى – أو الوعى – يتغلغل فى المعرفة وهو أساس الموضوعية . ويبقى أن نسأل : هل يمكن أن يكون هذا المبدأ متغلغلا فى الطبيعة أيضا .؟ هناك فى الواقع مبرر للاجابة عن هذا السؤال بالايجاب .

(أ) لقد سبق أن لاحظنا أن هناك معنيين لكلمة الواقعى ، الأول هو ان الواقعى يتحد مع الحادث العارض أو مجموعة عشوائية من العلاقات ، فهو يرتبط بفرد ما وبالفرد كموجود يخضع لظروف معينة . كالسائق ، مثلا ، الذى سبقت الاشارة اليه منذ قليل الذى يرى اشارة ضوئية " خاطئة " ، فهى أيضا " واقعية " لكنها فقط مجموعة من العلاقات التى تعتمد على رؤية مشوشة مضطربة للسائق ، وعلى الظروف التى تمت فيها الرؤية . غير أن المعنى الثانى للفظ " الواقعى " هو نظام من العلاقات لا يمكن أن يتبدل فهو مستقل عن الظروف العارضة للتجربة الحسية التى يمر بها الفرد – كما هى الحال عندما يرى السائق الاشارة الصحيحة فى حالة الرؤية العادية . وهى على خلاف رؤية الاشارة " الخاطئة " لا ترتبط بظروف خاصة ، وإنما هى دائمة ولا يمكن أن تتغير . وفى هذا المعنى : " اذا ما كان شئ ما واقعيا ، فإنه لا يمكن أن يتبدل " . علينا أن نبحث أكثر من ذلك فى دلالة هذا المعنى المزدوج .

علينا ان نلاحظ ، أولا وقبل كل شئ ، أن لفظ " الواقعى " لا معنى له الا كواحد من المعنيين السابقين . ولقد افترض البعض أن هناك معنى آخر يكون فيه الواقعى متعارضا مع غير الواقعى كشئ متميز عنه تماما ويتسم بخصائص مناقضة . غير أن مثل هذا الافتراض زائف فى الواقع ، فالواقعى عندما يتعارض مع غير الواقعى بهذا المعنى فإنه يكون أى شئ موجود – فى حين أن غير الواقعى يكون ببساطة شيئا غير موجود ، غير أن التقابل الحقيقى لمن يكون

بين مجموعة من العلاقات " واقعية " كما تبدو ومجموعة أخرى من العلاقات ليست " واقعية " على نحو ما تبدو .

والمعيار الذى نفرق بواسطته بين هاتين المجموعتين من العلاقات هو عدم التغير أو عدم التبدل . فهذا هو المقياس الذى نتأكد بواسطته أن ما نعتقد أنه طبيعة أية حادثة واقعية أو غير واقعية . وقد يكون من الصعب تطبيق هذا المعيار فى حالات معينة وقد يبدو فى النهاية أنه يستحيل علينا أن نصل إلى تحديد تام للطبيعة الواقعية لأية حادثة ." لكن هناك نظاما لا يتبدل من العلاقات ، علينا أن نكتشفه وهو الافتراض السابق لكل بحث فى الطبيعة الحقيقة للظواهر .." وهذا النظام للعلاقات الذى لا يمكن أن يتبدل يشكل الطبيعة الحقة للواقعى .

ويعتقد " جرين " أن مثل هذا اللاتبدل ، أو اللاتغير ، ينطوى على القول بأنها مشمولة فى نسق واحد لا يترك شيئا خارجه ." وهذه العبارة بالغة الاهمية للبرهان ككل ، فالوضع الواحد الذى تؤكده له مغزى أساسى بالنسبة للمذهب المثالى عند " جرين " – غير أن البرهان الوحيد الذى يقدمه هو تأكيده – وهو ما يفترض أنه واضح بذاته – أن وجود نظام لا يتبدل من العلاقات هو فى حد ذاته نظام من العلاقات يشمل كل شئ آخر . ومن ثم فإن أفضل ما يمكن أن نضعه هو أن نعرض هذا التأكيد بذاته ، أو على حدة لأهميته حتى نلفت النظر إلى عدم كفايته ثم ننتقل إلى الخطوة التالية فى البرهان (١) .

(ب) السؤال الذى يظهر بعد ذلك هو : ما الذى يحدد امكان وجود نظام من العلاقات لا يتبدل ويشمل كل شئ آخر .؟ ان وجود مثل هذا النظام متضمن فى التفرقة التى أقمناها ، بالضرورة بين الموضوعات " الواقعية " وبين "

---

(١) W.Cunningham : Ibid, p. 48.

الموضوعات " الظاهرية فهل يمكن لمثل هذا النظام أن يقف وحده أم أنه يحتاج منطقياً إلى شئ آخر يجعله معقولا ؟ لكى نجيب عن هذا السؤال فان علينا أن نلاحظ أولا ما يتم فى العادة فأى شئ ليس شيئا اذا ما جُرِّد من علاقاته ، اذ بدون هذه العلاقات لا يمكن أن يوجد على الاطلاق . ومن ثم فمن المستحيل على الشئ : " أن يوجد أولا فى وحدته ، ثم يدخل بعد ذلك فى علاقات مختلفة " وكذلك ، من الجانب الآخر ، أى علاقة هى بالضبط وحدة من أشياء كثيرة وهذه الكثرة هى التى تشكل العلاقة ، ومن هنا فما دامت العلاقة هى الأشياء المتعددة فى طبيعتها المشتركة ، فان هذه العلاقة لا يحدثها تجمع أشياء منفصلة . ومعنى ذلك أن نسق العلاقات يرادف كثرة من الأشياء التى لابد أن تحتفظ بطبائعها المتعددة ، التى تدعم العلاقات ، ومع ذلك يكون لها طبيعة مشتركة مادامت مرتبطة ، فكيف يمكن أن يكون هذا النسق معقولا ؟ لا يتم ذلك اذا ما كانت مجرد بنود فى العلاقة ..؟ لا بد أن يكون هناك شئ آخر غير الأشياء الكثيرة نفسها ، يجمع بينها دون أن يمحو تميزها واستقلالها " . فما هو هذا " الشئ ".؟

لقد سبق أن رأينا كيف أن " جرين " يذهب – متابعا كانط – الى القول بأن لدينا فى التجربة مثل هذا المبدأ الموحد فى صورة ما نسميه بداخلنا باسم " الوعى " أو " الفهم " ولا يمكن لأحد أن ينكر أنه فى التجربة يوجد ذلك المبدأ المّوحد الذى يجعل التجربة ممكنة . وأن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون هو نفسه المادة ولا المشاعر الجزئية أو الحالات الذهنية – لا يمكن أن يكون هو المادة " لأنه ينظم التجربة حتى أن العلاقات التى يعبر عنها تعريفنا للمادة والحركة تظهر بداخله " ولا يمكن هو نفسه أن تحدده هذه العلاقات " . ولا الحالات الذهنية الجزئية ، لأن وحدة التجربة لا تصل الينا من خلال الانطباع على نحو مباشر ، وانما هى على العكس مفترضة سلفاً فى مثل هذه الحالة المباشرة .

وعلى ذلك فيوجد فى المعرفة مبدأ روحى يتصل بالعلاقات كملكة تعمل وهذا المبدأ هو ما نسميه " بالوعى " أو " الفهم " .

لدينا الآن ما يبرر القول بأن مثل هذا المبدأ الروحى متضمن " فى ذلك النظام من العلاقات الذى لا يمكن ان يتبدل . وهو ما تفترضه سلفاً التفرقة بين الحقيقة الواقعية والظاهر . وهذا المبدأ الموجود بداخلنا هو مصدر العلاقات . وهو المصدر التجريبى الوحيد للعلاقات . ومن ثم فلابد أن يكون أساسياً لنظام العلاقات الذى لا يتبدل . الذى نضطر معه – من زاوية التجربة – الى التوحيد بين الموضوعات على نحو ما تكون فى الواقع ، (وامكان بحثنا عن الطبيعة الحقة للظاهر " هو " فعل يقوم به مبدأ توحيدى مشابه لذلك المبدأ الذى هو الوعى أو الفهم عندنا " ومن هنا فان " نظام العلاقات الذى لا يمكن أن يتبدل ينطوى على مبدأ روحى مماثل للوعى عندنا (1) .

(جـ) فهل ننتقل فى الحال الى النتيجة التى تقول إنّ الطبيعة نفسها تنطوى على مبدأ روحى مماثل .؟ نستطيع فى الواقع أن نسير أخيراً الى هذه النتيجة ، لكن ليس بطريقة مباشرة ، طالما أن مثل هذا السير سوف يعنى الزعم بأن تصورنا لنظام العلاقات الذى لا يتبدل يتحد مع الطبيعة نفسها . وهذا ما يتبقى علينا أن نتدبره ومن ثم فمهمتنا المباشرة هى أن نرى لماذا لابد للاثنين فى النهاية من السقوط معاً . لقد أقام كانط ، كما نعرف ، تفرقة حادة بين الاثنين : فجعل مهمة الفهم تقتصر على الظواهر (أى الأشياء على نحو ما تظهر لنا فى التجربة) . وأنكر أن تكون " الطبيعة " المكونة على هذا النحو تتضمن أية نتائج بخصوص النومينا أوالأشياء فى ذاتها ، مادامت مثل هذه " الطبيعة " هى مجرد وحدة من علاقات الظواهر . ومع ذلك فقد وافق على أن النومينا ترتبط

---

(١) Ibid, p. 50 .

بالظواهر بطريقة ما ، وأصرّ على تفرقة أبعد داخل " الطبيعة " التى يشكلها عقلنا وهى تفرقة بين " الصورة " و " المادة " فى الطبيعة ذاتها . وهو يعنى " بالصورة " العلاقات التى ترتبط بها الظواهر فى عالم واحد هو عالم التجربة . ويعنى " بالمادة " الظواهر المحض أو الاحساسات التى لم تحددها هذه العلاقات وقد ذهب إلى أن الصورة هى من عمل الفهم ، أما المادة فهى من عمل الأشياء فى ذاتها التى لا نعرفها ، والتى تؤثر فينا بطرق نجهلها . وهكذا ترتبط الأشياء فى ذاتها بالتجربة فهى المصدر الغريب أو الأجنبى الذى منه تأتى الاحساسات التى تشكل " الطبيعة " عن طريق صور الفهم .

لكننا نلتقى هنا بمشكلة منطقية ضخمة ، اذ يوجد بين أيدينا طبيعتان الأولى هى طبيعة الظواهر على نحو ما يرتبط بعضها ببعض ، والثانية هى طبيعة الظواهر بوصفها نتائج للأشياء فى ذاتها ، وهاتان الطبيعتان منفصلتان منطقيا . والطبيعة التى تنتمى إلى الظواهر تنبثق فى التجربة من علاقاتها التى يظهرها مبدأ الفهم . فى حين أن الطبيعة التى نسعى اليها بوصفها نتائج للاشياء فى ذاتها فانها تنبثق من مصدر لا تقربنا منه أية تجربة ولا تستنطقها أية تجربة الأولى تنتمى إلى عالم يكون فيه الوعى الذاتى هو المبدأ المنظم ، بينما تنتمى الثانية الى عالم آخر يفترض أن فيه مبدأ للوحدة خاص به . لكن لأنه عالم الأشياء فى ذاتها ، فان المبدأ لا بد أن يؤخذ على أنه سلب خالص لما يحدد عالم التجربة . ولو صحّ ذلك : فما الذى ينتج عنه منطقيا ؟ ببساطة أن تصور الكون هو تصور مضلل أو باطل . فالانسان يغزل من ذات نفسه نسيجاً يسميه بالكون ، غير أن مبدأ هذا الكون لا هو نفسه ، ولا يعتمد على مبدأ الأشياء فى ذاتها بل ليس هناك فى الحقيقة كون على الاطلاق . وليس ثمة مبرر ، فيما يبدو ، يمنع من وجود أى عدد من هذه الاكوان المستقلة . لقد سبق ان أكدنا وحدة عالم التجربة فقط لكى ننتقل من هذا العالم الى عماء أوسع .

فاذا ما حاولنا الافلات من هذه المشكلة برد عالم التجربة ليكون معتمداً على عالم الأشياء فى ذاتها ، (عن طريق اعتبار المبدأ العقلى لعالم التجربة ذاته بوصفه نتاجا للاشياء فى ذاتها) فاننا لن ننجح الا فى حصر أنفسنا إما فى تأكيد لا معنى له أو فى انكار استقلال عالم الاشياء فى ذاتها . فاذا كان المبدأ العقلى يعتمد على عالم الاشياء ، فى ذاتها ، فلابد أن يكون لهذه " الاشياء " معنى يختلف عن معنى الموضوعات التى نعرفها ، أو يمكن أن نعرفها ، طالما أن تاثير المبدأ متضمن بالفعل فى وجود مثل هذه الموضوعات . ومن ثم فليس هناك معنى يلحق بتأكيدنا أن مبدأ الوحدة فى التجربة يعتمد على الاشياء فى ذاتها (1) .

لو كان من الممكن أن يكون هناك ، من ناحية أخرى أى مغزى لتأكيد الاعتماد ، ولو كان من الممكن أن يكون هناك شئ يفهم من هذه العلاقات التى نأكدها ، فان استقلال الأشياء فى ذاتها قد تم تسويته قعطعاً . لأن مثل هذه العلاقة ، شأنها شأن جميع العلاقات ، لا يمكن أن توجد الا من خلال الفعل الموحد للروح . واذا ما تعددت الأشياء فى ذاتها بالفعل الروحى من ذلك النوع الذى نزعم أنه يعتمد عليها . ومن ثم فليس هناك فى هذا الاتجاه أى وسيلة للافلات . فاذا ما بقى هذان العالمان منفصلان تماما فان الذات المنظمة لعالم التجربة لا يمكن أن يعتمد على عالم الاشياء فى ذاتها كنتاج له بأى معنى .

ونفس هذا التناقض تتضمنه بصفة أساسية العلاقة بين الأشياء فى ذاتها و " مادة " التجربة . اذ من المستحيل أن نقول – كما فعل كانط – أن الظواهر من حيث مادتها هى نتائج للأشياء فى ذاتها دون أن نجعل الأخيرة عضواً فى العلاقة السببية ، وهى العلاقة التى يذكرنا كانط التى لا يحق لها أن تجاوز عالم

---

(1) Ibid, p. 52 .

التجربة اذا كان كل ما يمكن أن يقال من عالم الأشياء فى ذاتها هو أنه ينتمى الى عالم آخر غير عالم التجربة ، لكان معنى ذلك أن نقول انَّ الاحساسات ، أو مادة التجربة ، ترتبط ، كنتائج ، بعالم الأشياء فى ذاتها هو عالم متناقض ولا معنى له .

سيبدو ، اذن ، أننا لا نستطيع أن نقول انَّ مادة التجربة هى نتاج للاشياء فى ذاتها ، ولا يمكن أن ترتبط بعلاقة يوصف بها الا عالم التجربة ، ومع ذلك فيبدو أنه من المستحيل كذلك أن تؤخذ مادة التجربة على أنها نتاج للذات العاقلة فاذا كنا نُسلّم لهذه الذات بأية وظيفة من وظائف التوحيد فى مادة الاحساس ، فاننا لابد أن ننكر وظيفتها فى خلق هذه المادة . وهكذا نجد أنفسنا رغم كل الاحتجاجات ضد الثنائية ، لا نزال مع بقايا لا يمكن تفسيرها فى التجربة ذاتها ، مع عنصر جوهرى العالم التجربة ، لكنه لا يمكن أن يرتد لما نعتقد أنه المبدأ المنظم لذلك العام . أليس هذا العنصر ابذى لا يمكن أن يرتد إلى شئ آخر هو نفسه شئ فى ذاته غريب ومضاد لكل ما يمكن لنا تفسيره كبناء للمبدأ الموحد للفهم ..؟ لابد لنا أن نسعى للبحث عن اجابة عن هذا السؤال ، ومع الاجابة سنكون فى وضع يمكننا من الوصول إلى نتيجة بخصوص السؤال العام الذى بدأنا منه وهو ما اذا كان لابد لنا أن نقول ان هناك مبدأ روحيا فى عالم الطبيعة مشابه للمبدأ الذى نجده بداخلنا ونسميه بالوعى .

اذا تأملنا العملية التى نصل بواسطتها لمعرفة إى شئ ، فسوف نجد أن أى مرحلة فى هذه العملية ، تقف على تأهيل أبعد للمادة المعطاة بدراسة هذه المادة فى علاقاتها قبل الدراسة . وفى مقابل هذا التأهيل الأبعد يمكن النظر إلى المادة المعطاة على أنها مادة غير مشكلة . لكن من ناحية أخرى عندما نبحثها عن قرب أكثر سنجد أنها سبق أن شكلّت بالفعل عن طريق المركب السابق

لمعطيات أقل تعينا . هناك نقطة فى هذا التحليل لعملية المعرفة تستحق أن نقف عندها قليلا . وبمعزل عن هذه النقطة فإنه من الطبيعى أن نزعم أن هناك شيئا ما تبدأ منه العملية لا تتضمنه العمليات الفعلية السابقة . وينظر إلى هذا الشئ على أنه بقايا فى التجربة لا يمكن أن ترتد إلى شئ آخر وهى غريبة عن المبدأ المنظم – المادة المطلقة للتجربة ، المادة التى تستبعد كل صورة . وهكذا تنتج فكرة المادة المحض للتجربة كمعارض لأثر العقل المشكل .

غير أننا لا نتساءل عما اذا كان هناك شئ كالاحساس المحض ، المادة التى لم يشكلها العقل ، موجود كمرحلة فى العملية التى يصل بواسطتها الفرد الى معرفة العالم ، وانما السؤال الرئيسى هو ما اذا كان مثل هذا العنصر موجودا فى عالم الوقائع التى يمكن آن نعرفها وهو ما سنحاول الاجابة عنه . والواقع أن السؤال يمكن أن يوضع فى احدى صورتين :

(أ) هل هناك احساسات لا تعتمد فى وجودها على الفكر من بين الموضوعات التى تشكل التجربة الممكنة ؟ .

(ب) هل يُعد الاحساس الذى لم يشكله الفكر عنصراً من عناصر الوعى الضرورية لوجود عالم الظاهر ؟ .

(أ) من المُسلم به أننا لا نعرف وسطاً آخر سوى التفكير أو الوعى الذى يمّيز نفسه يتم من خلاله توحيد الكثرة ومشكلاً العلاقة ، وعلى ذلك فمن الواضح أن الاجابة عن السؤال الأول لابد أن تكون بالنفى . اذ ينتج من هذا التسليم أن يكون هذا الاحساس غير مرتبط بشئ ، والاحساس الذى لا يرتبط بشئ لا يكون " واقعة " . فلا يمكن أن يقع فى هذا النظام أو ذاك من نظم التعاقب . ولا تكون له هذه الدرجة أو تلك من درجات الكثافة ، وهذه العلاقات هى التى تشكل الحد الأدنى اللازم للواقعة الحسية . ولابد من قبول هذه النتيجة من حيث المبدأ .

والعلاقات التى تنبثق من مصدر بداخلنا هى الوعى أو الفهم أو هى فى مكان آخر تتحد معه من حيث المبدأ . وهكذا نجد أن اجابتنا عن السؤال الأول لابد أن تكون سلبية . فالاحساسات التى لا تعتمد فى وجودها على الفكر لا يمكن أن تكون من بين الوقائع التى تشكل موضوعات التجربة الممكنة .

(ب) الاجابة عن الصيغة الثانية من السؤال : أيمكن أن يوجد احساس كعنصر مستقل فى وعى أن تظهر أمامه مجموعة من الوقائع ؟ متضمنة فى الواقع فى الاجابة عن السؤال الأول . فبالنسبة للذات المفكرة التى يكون فعلها هو الربط الشامل للعلاقة التى تجعل الوقائع على ما هى عليه ، فإن وجودها وظهورها لابد أن يكون شيئا واحداً : أى أن ظهورها هو وجودها . ومن ثم فلا يمكن أن يكون الاحساس عنصرا مستقلا عن هذه الذات والنتيجة التى نصل اليها هى الاجابة بالنفى عن السؤال الثانى ، فلا وجود للمادة المحض التى لا يشكلها الفكر فى عالم الوقائع أو فى عالم التجربة الممكنة .

ومن هنا لا يكون الاحساس المحض سوى تجريد ولا يمثل أية مشكلة أمام النظرة الواحدية لعالم التجربة ، ولا يحتاج إلى أن يُفسر كنتاج للأشياء فى ذاتها ، كما لو كان معارضاً للفكر وما يقوم به : " لا يمكن الفصل بين الشعور والفكر ، فالواحد منهما يعتمد على الآخر فى الوعى الذى يوجد من أجله عالم التجربة ، وهما لا ينفصلان ، ويعتمد الواحد منهما على الآخر فى تكوين الوقائع التى تشكل موضوع ذلك الوعى ، فكل منهما يشمل الآخر . وهما على هذا النحو فى وحدتهما التى لا تنفصم يشكلان نشاط الوعى " .

ومن ثَم فلا معنى للسؤال المتعلق بأصل الفكر أو الشعور ، ولا معنى لمحاولة تعقبهما إلى مصدر مطلق مُعين مثل عالم الأشياء فى ذاتها . ونحن الآن فى وضع يجعلنا نرى الوصول الى النتيجة التى تقول بأن هناك مبدأ روحى فى

الطبيعة . لقد كانت العقبة التى تحول دون وصولنا الى هذه النتيجة تعود إلى التفرقة (وهى التى أصرّ عليها كانط) بين طبيعتين : طبيعة الظواهر وطبيعة الأشياء فى ذاتها . ولقد سبق أن رأينا أنه لا يوجد أساس لهذه التفرقة ، فطبيعة الأشياء فى ذاتها مجرد تجريد لا معنى له ، والطبيعة الوحيدة المعقولة هى المتعلقة بعالم الظاهر – التى توجد فى علاقات محددة لا يمكن أن تتبدل . ومن ثم فاننا نستطيع الآن أن نتخلى عن عملية الشك وأن نقول فى النهاية أنّ الطبيعة الوحيدة التى لها معنى هى طبيعة النظام الذى يمكن أن نعرفه للوقائع المترابطة (١).

---

(١) W. Cunningham : Ibid p. 57 .

سادسا : فلسفة الأخلاق :

تزودنا مثالية " جرين " بالأساس الذى يبنى عليه نظريته الأخلاقية . فالانسان ليس كائناً عضوياً بالنسبة للانطباعات فحسب بل هو كذلك بالنسبة للحاجات التى يحتاج اليها والدوافع إلى اشباعها . واذا كان ينبغى علينا أن لا نخلط بين الاحساسات والمدركات ، فكذلك ينبغى علينا أن لا نخلط بين الحاجات والدوافع وبين الوعى بالموضوعات المطلوبة والجهد الذى يبذل لاشباع هذه الحاجات . فعندما يشعر الموجود الواعى بذاته بالحاجة ويكون لديه الدافع لاشباعها – بوصفه يفترق عن الحيوان المحض – فإنه يتمثل أمامه الموضوع المطلوب ويميزه عن نفسه . وهكذا تنشأ التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى صورتها المبدئية الأولى . فاذا كانت موضوعات المعرفة واقعية بالفعل (أى كائنة ، وموجودة) فإن الموضوعات المطلوبة للاشباع ليست واقعية بعد ، بل تحتاج إلى اضفاء الواقعية عليها . والطعام المطلوب لسد الجوع وتناوله ليسا شيئاً واحداً . صحيح أنه بدون الشعور بالحاجة والدافع اليها لا ينشأ الوعى بالموضوعات المطلوبة ، غير أن هذا الوعى لا يكون ممكنا الا اذا وقعت الذات على الحاجات الحيوانية ، فالافعال البشرية تفترض سلفا موضوعات مطلوبة هى دوافع لهذه الأفعال ، وذلك لا يهدم حرية الانسان بوصفه موجوداً أخلاقياً ، لأن الدوافع ليست ظواهر طبيعية ، بل يشكلها الموجود الانسانى النشط . والموضوع الذى يحركنى للفعل هو الذى أتمثله كشئ موجود أجد اشباعى فى الحصول عليه . وتلك باستمرار هى فكرة الخير الشخصى .

لما كان الانسان مقيداً فى سلوكه بالدوافع . ولما كانت هذه الدوافع من صنعه فان ذلك يعني أنه مقيد بشئ شكله وعيه الذاتى ، ومن ثم فهو محدد ذاتياً

وهذا هو التحدي الذاتي وفيه تكمن حرية الانسان . وليس هناك شئ اسـ " حرية استواء الطرفين " أو القدرة على الاختيار بدون باعث ، ولا دافع ومن هنا كان طرفا النزاع القديم حول حرية الارادة مخطئين معاً . لقد أخطأ الفيلسوف الحتمى عندما افترض أن البواعث أو الدوافع ظواهر طبيعية خارجة عن الارادة ، ومن ثم تؤثر عليها من الخارج . وكذلك أخطأ الفيلسوف المؤيد لحرية الارادة عندما ظنَّ ان الارادة منفصلة عن البواعث والدوافع ، وأن الاختيار الحر يعنى الاختيار التعسفى الذى لا باعث له ولا دافع . أنهما معاً يرتكبان نفس الغلطة وهى افتراض الفصل التام بين السلوك ودوافعه . غير أن الدافع يكمن داخل الانسان ذاته أنه فكرته عن الخير الشخصى ، ومن ثم فهو ليس شيئا آخر غير ارادته . فعندما يّوحد المرء بين ذاته وبين رغبة جزئية معينة ، يكون لديه دافع ، وذلك يعنى أنه يريد . صحيح أن الرغبة الأقوى هى التى تحدد الارادة ، لكنها لا تكون كذلك الا لأن الذات تعطيها الافضلية .

ولا شك أن الدافع هو نتاج الشخصية ، وهو إلى حد كبير ، تحدده الظروف التى يجد المرء نفسه فيها . غير أن الشخصية هى مجموعة عادات الارادة ، وهى من ثم ، شئ شكّله الانسان لنفسه ، فهى لا تنتمى إلى الانسان وانما هى ذاته . والقول بأن الشخصية تحدد السلوك لا يعنى سوى أن تصور الانسان للخير الشخصى ، وللتحقق الذى تتجه جهوده اليه ، يعتمد على ما كان فى الماضى . فالسلوك لا يمكن أن يكون أبداً مستقلا عن التاريخ الماضى لحياة المرء : " لقد كان من الضرورى لصنع هذا التاريخ أن يكون هناك فعل " الأنا" أو السلوك الذات التى لا تاريخ لها ، والتى لم تظهر بعد لكنها شرط للوعى بأى تاريخ .." أما بالنسبة للظروف المحيطة فان سلطتها المؤثرة لا تنشأ الا كرد فعل للذات . فهذه الظروف تؤثر فى السلوك ، لأن الفاعل يريد أن يستخدمها بغرض تحقيق غايته . أما الذات التى نفترضها سلفا سواء فى المعرفة أو فى السلوك ،

فانها تجاوز جميع الموضوعات الجزئية . ولا يمكن أن تحددها الظروف على نحو ما يحدد شئ ما شيئا آخر . واذا لم تنس أن كلا من الشخصية والظروف المحيطة بها يحكمها الوعى الذى يميز نفسه (أى الوعى الذاتى) ، فان النظرة التى تقول أن الباعث أو الدافع هو نتيجة لها لا تتناقض مع القول بحرية الانسان.

ويؤكد " جرين " أنه بناء على هذه النظرة وحدها يمكن نسبة الافعال الى الفاعل ، والسلوك الى صاحبه ، ويمكن أن يصبح الثواب والعقاب واضحين وعقليين : " اذا لم يكن سلوك المرء ممثلا لشخصيته ، بل كان نزوة عارضة لقوى غير محسوبة ، وارادة لا باعث لها ، فلم نقول : انه ينبغى عليه أن يخجل منه أو يلوم نفسه على فعله ..؟ " ان اعتماد الحاضر والمستقبل على الماضى لا يمكن أن يتناقض مع اصلاح الذات الا اذا كان سلوكى هناك ذات عاملة وانتاج للوعى الذاتى الأزلى من خلال مسارات عضوية هى التى تجعل هذا التاريخ ممكناً . وهذا لا يعنى بالطبع ، أن الذات هى شئ آخر غير افكارها الجزئية ومشاعرها ورغباتها ، ان تمثل هذه الذات لن يكون سوى تجريد زائف ، تما كالقول بأن الافكار والرغبات والمشاعر ، لا تشير إلى الذات ولا ترتد اليها "

فى غمرة اصرار جرين على " أن الانسان وما يعمل هو نتيجة لما كان ولما فعله " . يبدو أنه نسى أن الحاضر لابد ايضاً أن يختلف عن الماضى ، اذا ما كان للنمو أى معنى ، واذا كان ما يفعله الان ليس مجرد تكرار لما سبق أن فعله فى صورة أخرى . صحيح أن السلوك هو مُحصلّة للشخصية . لكن الشخصية ككل لا يمكن أن تتحد بما تكون عليه فى أية مرحلة جزئية من مراحل تطورها . وتكمن خلف طبيعة الانسان المتناهية امكانيات لا متناهية ، وهذه الامكانيات تحثه على أن يحقق ذاته على الدوام بطرق جديدة ومتنوعة ، وأن

يكون ما ليس هو الآن وما لم يكنه قط . فنظرية " جرين " أن الانسان متناه وغير متناه فى وقت واحد من زوايا مختلفة . لكن يبدو أنه ينسى ذلك فى لحظة تأكيده اعتماد الانسان فيما هو عليه الآن على ما كانه بالأمس ، فالماضى بالنسبة للموجود الحى ليس ظروفاً وشروطاً فحسب وانما هو كذلك ينمو فى الحاضر .

لو كان السلوك الذى لا باعث له ولا دافع مستحيلا ، واذا كان الباعث فى جميع الحالات هو فكرة الخير الشخصى ، فكيف تصبح التفرقة بين الارادة الخيرة والارادة الشريرة ممكنة ..؟ يذهب جرين إلى أننا لكى نكون فى وضع يمكننا من فهم هذه التفرقة ، فإنه من الضرورى أن ننظر فى طبيعة الارادة وعلاقتها بالرغبة والعقل . فليست الرغبة والارادة والعقل ثلاث ملكات مستقلة للعقل أو الروح ، وانما هى صور تعتمد الواحدة على الأخرى بحيث تتجلى فيها كلها ذات واحدة . فالرغبة متميزة عن الدافع الحيوانى ، نعنى الوعى بالموضوع المرغوب فيه الذى تميز الذات الراغبة نفسها عنه . وهناك الشعور الذاتى بالحاجة فى مقابل الموضوع المطلوب الذى يعيه العقل ، ويجد فيه اشباعه الذى يبحث عنه . وأخيراً هناك الجهد الذى يبذل لتحقيق ما هو مطلوب ، والرغبة بدون الوعى بالموضوع المرغوب مستحيلة .

وترتبط الرغبة والعقل كل منهما بالآخر ، ولا يمكن رد أحدهما إلى الآخر ، كما أنه لا يمكن النظر إليهما على أنهما ملكتان للروح . والعنصر المشترك بينهما هو أن كلا منهما يتضمن الوعى بالتضاد بين الذات والعالم ، وبالجهد الذى يبذل للتغلب على هذا التعارض . والرغبة هى رغبة فى موضوع ما ، وهو موضوع لا يوجد فى البداية الا كفكرة نسعى إلى تحقيقها . ويسعى العقل لتحقيق مثله الأعلى للتوحيد بين الاشياء كلها وذلك عن طريق تعقب العلاقات بين هذه الأشياء التى تكون فى البداية كثيرة كثرة غير مترابطة وغير

معقولة . وهذا التجمع الأساسى بين الرغبة والفهم " يجوز لنا أن نطلق عليه بحق اسم حياتنا الداخلية ، على نحو ما تحددها الرغبة فى موضوعات معينة أو الفكر العملى ، على حين أننا نسمى نشاط الفهم بالفكر النظرى " وفضلا عن ذلك فان الرغبة يصحبها الفهم باستمرار ، والعكس يصحب الفهم الرغبة باستمرار : " فمن المستحيل أن تحاول معرفة شئ ما دون أن تكون لديك الرغبة فى معرفته . ولابد أن يكون هدف أى نوع من أنواع النشاط العقلى موضوعا لرغبة ، فبدون الوعى بموضوع الرغبة وبالرسائل التى يتم على أساسها تحقيق الرغبة ، لن تكون الرغبة ممكنة .

ويبدو أن الارادة قادرة على مقاومة الرغبة ، وبالتالى فهى مختلفة عنها ، فهى يمكن أن تشير بين الرغبات المتعددة المتصارعة الى واحدة منها وتفضلها وترفض الرغبات الأخرى . غير أن " جرين " يذهب إلى أن الرغبات المتصارعة ليست رغبات على الاطلاق . فقبل أن توّحد الذات نفسها مع رغبة منها ، فان الرغبات لا تكون سوى ضروب من الغوايات أو الالحاحات التى تعيها الذات . أن الرغبة التى تفضلها الذات تسمى ، خطأ ، أقوى الرغبات ، لأن علاقاتها بالذات مختلفة فى النوع عن علاقة الذات بالرغبات المرفوضة . ولا يمكن أن نذهب إلى أن الرغبة المنتقاة لم تعد رغبة بل ارادة . ان التفرقة الجوهرية انما تكون بين توسلات الرغبة والموضوع المرغوب فيه الذى توحد الذات نفسها معه ، ورفض تسمية الأخيرة بالرغبة هو محض تعسف . فاذا قلنا ان الرغبة هى فقط ما توحد الذات نفسها معه ، فلن يكون هناك اختلاف فى هذه الحالة بينها وبين الارادة فى الجانب الداخلى .

الواقع أن نظرية " جرين " بصدد العلاقة بين الرغبة والارادة غامضة ومشوشة الى حد ما . فلو كانت الرغبة التى نتبناها هى الارادة ، فما معنى

الاختيار ؟ وما هو النشاط الذى تكون هى نتيجة له ؟ أليس من الأفضل ، اتفاقا مع الممارسات المألوفة ، أن نسمى غوايات الرغبة وتوحد الذات مع احدى الرغبات الجزئية " اختياراً محتفظين بلفظ " الارادة " ليشير الى المسار الواعى لتحقيق هذا الاختيار .؟ يقول جرين :" لا شك أن تبنى الرغبة أو الغواية هو الارادة فى جانبها الداخلى ، لكن بين الاراة فى جانبها الداخلى فحسب ، والارادة فى جانبيها الداخلى والخارجى معاً – هناك فرق لا ينبغى التغاضى عنه " . غير أن نظرية جرين ، فى النهاية ، تطمس بالفعل كل تفرقة بين الارادة والرغبة .

على الرغم من أن الارادة والعقل يتضمن احدهما الآخر ، فاننا لابد أن نتذكر " أن الفهم (العقل) المستخدم فى ممارسة الرغبة يرتبط بالموضوع المرغوب فيه ، وبظروف تحققه فى حين أن الرغبة المتضمنة فى مسار التفكير يكون موضوعا هو اكمال هذا المسار " ومن ثم فهناك بين النشاط العملى والنشاط النظرى للعقل اختلاف حقيقى . واذا أطلقنا على الأول اسم " الارادة " وعلى الثانى اسم " العقل " لكان هناك ، يقينا تعارضاً بينهما . غير أن هذا التعارض نسبى وليس مطلقا . فهناك ، قبل هذا وذاك ، يوجد الانسان نفسه فى ارادته للتجاوز ، وفى فهمه للارادة .

السمة المشتركة لجميع أفعال الارادة هى أن الفرد الواعى يسعى ، فيها جميعا ، للوصول إلى الموضوع الذى يجد فيه اشباعه . فلا شئ يمكن أن نفعله مالم نعتقد ان فيما نفعله يكمن خيرنا الشخصى ، ومن ثم فصورة جميع الافعال الخيرة والشريرة واحدة . وتعتمد التفرقة بين الارادة الخيّرة والارادة الشريرة على طبيعة الموضوع المراد . وان كان مذهب اللذة ينكر ذلك ، ويؤكد أن الموضوع الوحيد الممكن للرغبة هو اللذة . فأيا ما كان الفعل فان الهدف الذى تسعى اليه دائما هو الحصول على اللذة وتجنب الألم ، ومن ثم فلا يمكن أن

تكون هناك تفرقة أساسية بين البواعث والفعل المعين الذى يختلف اختلافا أخلاقياً عن غيره من الافعال من حيث نتائجه ، اذ يكون الفعل صواباً بمقدار ما يُحدث من لذة ويخفف من ألم ، والاستحسان الظاهرى الذى لا قته هذه النظرية التى أزعجت الضمير " غير المثقف " يرجع إلى خلط . ففى بلوغ موضوع الرغبة الذى يتحقق فيه الاشباع الذاتى، هناك لذة ، لكنها ليست موضوع الرغبة . انّ اللذة التى تعقب تحقق الرغبة لا يمكن أن تكون هى المثير لها . لأن الرغبة فى موضوع ما يمكن أن تقوى بالتفكير فى اللذة التى تنشأ عن اشباعها ، لكنها لوأصبحت بذاتها الهدف الذى نبحث عنه فان فرص الحصول عليها تضيع والخير هو ما يشبع رغبة ما ، وليس لذة مجردة . صحيح أن اللذة تكون نتيجة لاشباع الرغبة ومن ثم فان ما هو خير لابد بالضرورة أن يكون ساراً أولاذاً ، لكن لذته تعتمد على خيريته وليس العكس ، أعنى أن خيريته لا تعتمد على اللذة التى يجلبها .." .

ما هو اذن الخير الاخلاقى وما هو الخير الحق ؟ اجابة " جرين " هى أن : " ذلك الذى يشبع رغبة الفاعل الاخلاقى ، أو ذلك الذى يجد فيه الفاعل الاخلاقى اشباع ذاته الذى يبحث عنه بالضرورة ."هناك مبدأ الهى يعمل فى داخل الانسان لأنه " نتاج معين لذاته من جانب الروح الأزلى " فهو ليس مجرد ابن للطبيعة كما يبدو لأول وهلة والانسان ، من وجهة نظر أخرى ، يتحد مع الروح الذى يحدد نفسه ويسيرذاته والمتضمن فى وجود العالم . فهو من ثم لا يمكن أن يظل قانعا بالظروف الفعلية المحيطة به ، ولا مندوحة له عن السعى لأن يكون على ما هو عليه من الناحية المثالية . أن اللامتناهى الكامن بداخله يشده لتحقيق طبيعته الكامنة أنه نداء له : " لكى يجعل من ذاته ما يمكن أن يصير اليه ، وليس ما هو عليه بالفعل . وهو اننا لايشبه النبات أو الحيوان الذى يخضع لقوانين النمو ، وانما يسعى إلى تطوير نفسه " واذا ما استهدف بارادته

محصلة الجهد الذى يبذله نحو الافضل الذى ينشأ من طبيعتنا المثالية ، فتلك هى الارادة الأخلاقية وذلك هو الخير الاخلاقى ، ومن ناحية أخرى فان الارادة التى تعارض قدراتنا ، وتحاول أن تبقينا على ما نحن عليه ،فتلك هى الارادة الشريرة أخلاقيًا . والسمة المميزة للحياة الاخلاقية " هى تلك التى يُحكمها الوعى بأن هناك بعض الكمال علينا بلوغه ، أو أن هناك رسالة ما علينا أن نؤديها ، وأن هناك قانوناً علينا طاعته ، وأن هناك شيئاً مرغوبا فيه على نحو مطلق ، مهما تكن رغبة الفرد فى الوقت الحاضر ، فهو فى خدمة تلك الغايات التى يسعى اليها لاشباع ذاته (1) أما حقيقة تجعل التقدم الاخلاقى ممكنا . ومن التفكير فيما حققته الروح البشرى نعرف فى أى اتجاه ينبغى علينا أن نسير لنبلغ هذه الحياة المثالية .

سبق أن رأينا أن الافتراض السابق للحياة الأخلاقية الذى يجعلها ممكنة هو ما يقوم به المبدأ الالهى فى داخل الانسان ، لأن الروح الالهى الواحد هو مصدر وجود هذا الانسان ، ويعتمد خيره الصحيح على السعى لاشباع ذاته بتحقيق ما تؤهله له قدراته الكامنة . لكن كيف يتجلى الروح الالهى الأزلى بالتدريج فى الانسان ؟ هل يحقق نفسه فى الافراد أم أنه يتجلى فى الجنس البشرى كله فحسب .؟ هل الافراد غايات فى ذاتها أم أنهم مجرد وسائل تعزز وتدعم غاية البشرية ؟ لا بد أن يكون الجواب هو أن المبدأ الالهى لا يحقق نفسه الا فى الاشخاص فحسب ، وأنه بسبب أننا أنفسنا مراكز منظمة للتجربة ، فاننا نستطيع ان نفكر فى العالم كموضوع لروح فردى ، كما أن استحالة رد الذات إلى أى شئ آخر ، هو المبرر الذى يجعل من الضرورى أن نفكر فى العالم على أنه تعبير عن " الروح " الذى من أجله يوجد الكون . ومن ثم فان القول

---

(١) ت . هـ . جرين " مقدمة إلى علم الأخلاق " ص ١٨٤ .

بأن الله يمكن أن يحقق ذاته بطريقة أخرى غير أن يتحقق فى الشخص هو افتراض مستحيل . واذا كان من الصواب أن نقول ان الفرد بمعزل عن المجتمع هو تجريد محض ، فان من الصواب أيضا أن نقول أن المجتمع لا يكون شيئا بدون الأفراد . ولا يكون لتقدم الانسانية أى معنى " مالم يكن معناه التقدم فى شخصية الفرد ، وتقدم شخصية الفرد يعنى التقدم فى الشعور ، والتفكير ، والارادة بحيث يحقق الفرد فى كل خطوة – تحقيقاً تاما – ما تؤهله له قدراته " وفكرة التقدم البشرى – وهى فكرة لا يسهل التوفيق بينها وبين تجربتنا الفعلية فى العالم – تعنى أن قدرات الروح الأزلى وامكاناته تتحقق فينا بالتدريج فى الزمان وعلى نحو أزلى " وأن غاية المسار ونهايته لابد أن تكون هى التحقق الحقيقى للقدرات والامكانات التى يفترضها المسار مقدماً " . لأن تطور الذات ، والمثل الأعلى للكمال هما شيئان ينبغى علينا بلوغهما ، لكن لن يكون هناك معنى لقولنا ان ذلك فى حدود الامكان ، مالم توجد بالفعل غاية من تطورها بالفعل : لا فقط من أجل الذات الواعية ، بل أيضا فيها وبوصفها ذاتاً واعية بنفسها " وفضلا عن ذلك فليس التطور هو مجرد عملية لا نهاية لها ولا غاية ، بل لابد أن تكون مرتبطة بالوضع الأزلى للكمال ، وفى هذا الوضع نجد أن الذات الواعية بنفسها ، الذات المتطورة ، لا تخمد ولا تنطفئ شعلتها بل تظل قائمة وموجودة على الدوام ، كما أنها لا تعالج على أنها وسيلة فحسب . غير أن المرء – فى غمرة التأكيد على الشخصية – لا ينبغى أن ينسى أن التحقق الذاتى للافراد لا يكون ممكنا الا داخل المجتمع . اذ فى استطاعتنا ان نسير نحو التقدم لبلوغ غايتنا المشتركة فقط بمقدار ما يتعاون بعضنا مع بعض ، ويحمل كل منا متاعب الآخر ، فالبشر كأعضاء يخدم كل منهم نفسه عندما يخدم الآخرين . والذات التى تسعى الى تحقيق نفسها فى الحياة الأخلاقية ليست ذاتا منعزلة ، ولا هى ذات ذرية (أى عبارة عن ذرة منفصلة عن الذرات الأخرى) وانما هى

ذات كلية يكون التنظيم الاجتماعى هو شكلها الخارجى . وهكذا يكون الشرط الضرورى لتطور الشخصية هو وجود المجتمع ، اذ أن وظيفة المجتمع هى تنمية وتطوير الشخصيات الفردية . لكن ذلك لا يعنى أنه لابد أن يتطور جميع الاشخاص بنفس الدرجة وبنفس الطريقة ، ذلك لأن هناك اختلافات وفروقا ، على سبيل المثال ، بين الجنسين " فكما أن هناك اختلافات ضرورية بين وظائف الجنسين ، فلابد أن تكون هناك اختلافات مناظرة للانماط التى تتطور منها شخصيات الرجال والنساء " . ومن ناحية أخرى فبما أن هناك قدرات غير متساوية ومواهب مختلفة بين الرجال ، فلابد أن تكون هناك اختلافات بين المراتب الاجتماعية . لكن من داخل هذه الاختلافات نفسها يمكن بلوغ حياة أكثر ثراء واكتمالا وتعاونا بشرط أن نكرس أنفسنا لبلوغ الخير الأقصى .

ويتخذ المثل الأعلى الأخلاقى شكله وصورته فيما أسماه كانط " بالأمر المطلق " الذى يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقى على نحو غير مشروط ، وأن تؤدى الواجبات التى يعمل تحققها على تقدم الانسان وتطوير ذاته نحو الأفضل . غير أن الواجبات الجزئية ترتبط باستمرار بشروط وظروف خاصة ، لو تغيرت من الناحية المادية ، فمن المحتمل أن تكفَّ عن أن تكون ملزمة على نحو مطلق وتصبح عُرضة لأن تستبعد . لكن أيِ انتهاك لها لا يمكن تبريره الا اذا كان مطلوبا لتحقيق المثل الأخلاقى الأعلى ، وليس من أجل لذة جزئية لشخص ما . تحقق الذات على نحو كامل هو ، اذن ، الغاية الأخلاقية العليا ، ولابد أن توجه جهودنا كلها نحو تحقيق هذه الغاية بوصفنا موجودات أخلاقية .ويصر " جرين " على أن الذات هى أساساً ذات اجتماعية وأن الخير هو خير مشترك . والقول بأن موجوداً لا متناهياً واحداً يتجلى فى جميع أفراد البشر يشكل رابطة دائمة مباطنة للوحدة بين هؤلاء الأفراد . ومن ثم فلا أحد يستطيع أن يحقق ذاته مالم يجعل من الآخرين ، شركاء له ، ومالم يعترف بالآخرين كأشخاص ، ومالم

يعترف به الآخرون كشخص ، ومالم يُسهم كل فرد ،بطريقته الخاصة ، فى دعم وتعزيز الغاية التى هى غاية كل فرد وغاية الكل – وتلك هى ماهية الأخلاق . فلا أحد يستطيع أن يسافر وحده فى طريق الكمال . لكن على الرغم من أن الحياة الأخلاقية تتأسس على فكرة أن الخير المشترك لابد أن يعاش ، فلابد أن يكون لكل فرد وضعه المحدد فى الكيان الاجتماعى ، ولابد أن تكون علاقاته بالآخرين محددة تحديداً واضحاً . فالعادات ، والتقاليد والقوانين ، والمؤسسات التى تعّبر فيها فكرة الخير المشترك عن نفسها تحدد هى ذاتها مراكز الأفراد فى المجتمع . ومن ثم فان طاعة القوانيين ، والاخلاص للمؤسسات القائمة يعنى التطابق والتوافق مع الشروط التى يعتمد عليها تحقق الخير المشترك . واذا نظرنا الى وصايا المجتمع وأوامره نظرة سليمة لوجدنا أنها وصايا وأوامر الذات العليا ، لأنها تمثل الوسائل الضرورية التى بدونها لا يمكن للمرء أن يبلغ الخير الأقصى ، خيره الذاتى وخير أقرانه من أفراد المجتمع . و" العقل هو القدرة التى تؤهل الانسان للسعى نحو الخير المطلق ، ولتصور هذا الخير على أنه خير مشترك مع الآخرين " . وهو – من ثم – مصدر جميع القوانين والعادات التى تحافظ على بقاء المجتمع ، وينبغى علينا أن لا نخلط بين بذرة الوعى الاجتماعى والتعاطف الحيوانى المحض . وهو التعاطف الذى يوجد فى أى مجتمع بدائى ، ويمكن أن نشاهده متطوراً فى المجتمع المتمدين فى يومنا الراهن .

وينطوى تطور الأخلاق ، فى المقام الأول ، على الاتساع التدريجى لمنطقة الخير المشترك ، حتى يغطى الجنس البشرى كله . لقد كانت الواجبات المعترف بها فى المجتمعات البشرية الأولى هى واجبات الأفراد نحو كل عضو من أعضاء جماعتهم فحسب . فالرجل اليهودى – مثلا – ليس لديه أى التزام تجاه الوثنى ، ولا اليونانى تجاه البرابرة ، غير أن الانسان الحديث المتحضر

يعترف – على الاقل نظرياً – أن واجب الانسان انما يكون تجاه البشر جميعاً ، دون أن يقتصر على الجماعة التى ينتمى اليها . ولا يمكن لهذا الواجب ان يفرض فرضاً على الناس ويكون ذلك بطريقة مشروعة ، أى لا يمكن سن قوانين تفرضه عليهم ، بل لابد لكل فرد أن يشعر من داخله بواجبه نحو كل انسان آخر كما يشعر بهذا الواجب نحو جاره القريب ، ومن ثم فلا يمكن النظر إلى هذا الواجب على أنه ينشأ من دوافع أنانية ، لأن فكرة حب الخير العام للبشر تضرب بجذورها فى المبرر ذاته الكامن فى أبسط صورة لفكرة الخير ، المشترك . وأعضاء المجتمع الواحد تجمعهم معا رابطة المثل الأعلى المشترك، الذى ينشأ من وعيهم بما تؤهله لهم قدراتهم المشتركة . وما يبذلون من جهد لتحقيقه كل بطريقته الخاصة وهذا يعنى وضع الضوابط لميولهم الأنانية . وليس الاعتراف بأخوة البشر سوى تعبير أكثر كمالا عن روح الزمالة والأخوة ، وهو ما يؤدى فى الحال إلى الاحساس بالعدالة . والرجل الفاضل الذى ينظر إلى جميع البشر على أنهم متساوون ، بحكم كونهم موجودات عاقلة ، لا يسعى الى تحقيق خيره الخاص بوسائل تعوق خير الآخرين ، وأنما يحكم على نفسه بالمعيار ذاته الذى يحتم ، على الآخرين ، والصيغة الأخلاقية عند " بنتام " التى تقول :" كل واحد منا ينبغى أن يعمل حساب الآخر ، ولا أحد يعمل حسابا لغير الآخر " تعبر عن هذا الاتجاه ، وليس لذلك ارتباط ضرورى بمذهب اللذة ، وانما هذه الفكرة تجد لنفسها تعبيراً أفضل فى قاعدة كانط :" اعمل بحيث تعامل الانسانية ، سواء فى شخصك أو أشخاص الآخرين كغاية باستمرار ، وليس أبداً باعتبارهم وسيلة " وتكمن جدارته فى تأكيد القيمة المطلقة للانسان .

وفى المقام الثانى : مع اتساع منطقة الخير المشترك تسير عملية مصاحبة للتسديد المتزايد لفكرة الخير . ونظراً لوجود مبدأ كلى فى الانسان ، فان بلوغ أى هدف جزئى للرغبة لا يمكن أن يقدم له اشباعاً دائماً . فلا شك أنه

يحقق ذاته من خلال اشباع الرغبات الجزئية . لكن ما يسعى إليه ليس اشباعاً جزئياً أو مؤقتاً وانما هو شئ يحقق له الاشباع الدائم . شئ تكون فكرته هى المعيار الذى يحكم به على قيمة الانجازات الجزئية . وهى ليست فكرة لم قدر ممكن لمجموعة من اللذات " فليس ثمة " مجموع " من اللذات ، لأننا بمجرد ما ننتقل من لذة إلى أخرى فان اللذة الأولى تتلاشى ولا يمكن اضافة اللذات المتعاقبة بعضها الى بعض بحيث تشكل مجموعاً من اللذات ، لأن مجموع اللذات ليس لذة وانما هو تصور فحسب ، والنظرة التى تقول انَّ الخير هو أعظم قدر من اللذات هى خطأ ينشأ من التوحيد بين اللذة التى تظهر نتيجة لاشباع رغبة معينة وبين موضوع تلك الرغبة . فى حين أن الخير الحق هو الذى يعمل على اتساع حياة الانسان وتعميقها ، وهو لذلك – حتى فى أكثر صوره أولية . لابد أن يكون خيراً اجتماعياً . وحتى خير الآسرة هو خير من هذا القبيل ، والفرد الذى يكرس نفسه لمثل هذا الخير يرتفع فوق ذاته الجزئية ويوجد نفسه مع ذات أشد اتساعاً واكثر دواما . أن مبدأ الكلية فى طبيعة الانسان هو مصدر فكرة الخير الدائم الذى لا يخص شخصاً بعينه ، وانما هو خير اجتماعى ، لا توجد فيه تفرقة بين خير الذات وخير الآخرين ، فهو يتجسد فى أنماط الحياة وتنظيمات المجتمع التى اذا دعمها الفرد وجد فيها خيره الحق وأصبح على أستعداد لمقاومة أغراءات اللذة : " الانسان كموجود يعيش فى مجتمع ، ويشارك فى حياة الآخرين . ويندمج فى وجود الأسرة أو الأمة ، أو الدولة أو الكنيسة – فإنه يستطيع أن يدعم ذاته بفكرة وجوده الدائم التى تتضايف معها فكرة الخير الدائم " . وأدنى صورة للاهتمام بالخير المشترك هو العناية بالحاجات المادية للأسرة ، ومن هذا الأصل المتواضع لحب الخير للناس تتطور بالتدريج فكرة الخير للبشر جميعاً ، فالأخيرة موجودة ضمنا فى الأولى . والجذور المشتركة لكليهما تكمن فى فكرة الخير الاجتماعى الذى يحقق للفرد وحدته مع الآخرين

عندما يعمل على تحقيقه . هناك مبدأ يعمل ، بالفعل ، فى الأنشطة التى تتجه نحو تزويد الأسرة بمطالبها المادية يتحقق فيه التطور الكامل للحياة الفاضلة المتعاونة التى يعيشها البشر كأعضاء فى مجتمع روحى واحد . وتطور المثل الأعلى يعنى الاتساع التدريجى لدائرة البشر الذين يعترفون بالالتزام المتبادل ، والتعين التدريجى لمضمون الغاية الأخلاقية والانتقال من الايمان بأن خيرنا الخاص يكمن فى حيازة الأشياء الخارجية ، إلى الايمان بأن الخير الوحيد الحقيقى هو أن تكون فاضلاً : " وأن مسار أحدها يكمل مسار الآخر ، ذلك لأن الخير الوحيد الذى لا تتنازع الاهتمامات فى السعى اليه ، الخير الوحيد المشترك بين الناس جميعاً ، والذى يمكن أن يسعى اليه الجميع هو ما تعترف الارادة الكلية أنه خير ، الميل الكامن فى كل انسان لتحقيق أفضل وأعظم ما فى البشرية ، فى شخصه ، وفى أشخاص الآخرين . الاقتناع بجماعية الخير للناس جميعاً ، وهو مالا يمكن أن ينسجم أبداً مع أفكارنا الشائعة عما هو خير " (1) .

ويجد التعيين التدريجى لفكرة الخير الحق تعبيراً عنه فى المعايير التى تقبلها للفضائل والواجبات ، لقد سار البشر ، بدرجات متفاوتة ، من الفكرة التى تقول انّ الخير البشرى يعتمد على حيازة الاشياء الخارجية متقدمين نحو الفكرة التى تقول أن خيرهم الحقيقى يكمن فى " تحقيق ما تؤهله لهم قدراتهم البشرية ، وليس فى زيادة الأشياء الطيبة من الخارج .. " ولقد كان لمثل هذا التغير فى المثل الأعلى أثره ، فقد انعكس على الجدارة الاجتماعية . فلم تعد الفضائل والواجبات تقدر بالرجوع إلى نتائجها الخارجية ، وانما بغايتها المطلقة ، أعنى كمال الشخصية . وأصبح الانسان يعترف تدريجياً بأن عادات الارادة تكون فاضلة كلما اتجهت نحو تنمية التطور البشرى ، والعمل على أن يكون الأفراد

---

(١) ت . هـ . جرين " مقدمة إلى علم الأخلاق " ص ٢٦٢ .

والمجتمع يعيشون فيه أكثر اكتمالا . وعندما وصلنا إلى عصر التفكير الفلسفى راحت الجهود تبذل لتحديد الغايات الرئيسية من النشاط البشرى وردها إلى الوحدة فظهرت – منذ عصر سقراط . وتلاميذه ، نظرية الفضائل والواجبات التى أثّرت بعمق فى أوربا الحديثة ، فقد جاهدوا لاظهار أن الفضائل المختلفة هى أشكال من فضيلة عليا واحدة يعتمد بعضها مع بعض هى الرغبة فى أن تكون فاضلاً . ولم يخترع فلاسفة الاغريق بالطبع هذه الفضائل لكنهم أبرزوا فحسب مبدأ السلوك الذى ينبغى أن يسير عليه المواطن الصالح ، والذى يعمل على ارشاده وتوجيهه طوال حياته : ولا شك أن الأهمية العملية لجهودهم كانت هائلة لأن السلوك الفاضل الذى يتم مع وعى واضح للغاية التى يتجه نحوها يمثل مستوى أعلى من الافعال الخيّرة الغريزية ، وتصور الخير الذى ورثناه عن فلاسفة الاغريق لم يتوقف عن أن يكون سليماً ومشروعاً :" عندما نسأل أنفسنا ما هى الاشكال الجوهرية التى لابد لارادة الخير الحق (وهى نفسها الرغبة فى أن تكون فاصلاً) أن تظهر فيها – فان اجابتنا لابد أن تتبع الخطوط العلمية لتصنيف اليونان للفضائل . انها ارادة أن تعرف ما هو حق ، وأن تعمل ما هو جميل وأن تتحمل الالم والخوف ، وأن تقاوم اغراءات اللذة (أو أن تكون شجاعاً ومعتدلاً) . وانْ لم يكن ذلك كما قال الاغريق فى خدمة الدولة فهو فى سبيل الاهتمام ببعض أشكال المجتمع البشرى ، وأن تأخذ لنفسك وتعطى للآخرين ، من بين تلك الأمور التى يسمح لك أن تأخذها ، وأن تعطيها لا الأمور التى تميل اليها ، بل الأمور الواجبة عليك " (1) .

ويكمن الفرق بين معايير اليونان للفضيلة والمعايير الحديثة ، أساسا فيما يلى :

ان الغاية بالنسبة لنا أصبحت أكثر اتساعاً وشمولاً ، ونتيجة لذلك فقد أصبحت متطلبات الحياة الفاضلة اكثر تعدداً وأشد دقة . وسوف يتضح ذلك اذا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٧ .

ما قارنا الأفكار الحديثة عن الشجاعة والاعتدال بأفكار أرسطو (1) . لقد فهم المعلم الأول من كلمتي " الثبات والجلد " استعداد الجندى للموت فى المعركة من أجل بلاده ولأول وهلة لا يتضح على الأطلاق أن هناك هوية بين هذه الفضيلة وبين ما يفعله الرجل المحسن أو من يحب الخير للناس من تقديم الخدمات للضعاف والعجزة والمحتاجين دون أن يلحظه أحد أو ينال جزاء . ولكن لو تأملنا الموقفين بامعان ، لوجدنا أنهما يُعبّران من حيث المبدأ عن موقف واحد ، فالمقاتل والمحسن يكرس كل منهما نفسه لغاية نبيلة ، ويبذل الجهد لبلوغ هذه الغاية ، مقاوماً الألم والخوف . والفرق بينهما هو أن ميدان نشاط الجندى ضيق ومحدود ، وواجبه من نوع جزئى فقط ، أما المحسن فهو يهب حياته ، بطرق لا تحصى ، لخدمة البشر ممن يعيشون فى حالة متواضعة أو فى أوضاع متدنية ممن لم يكن الاغريق يعترفون بوود واجبات نحوهم على الاطلاق .

أما فضيلة العفة أو الاعتدال فقد أطلقها أرسطو على سيطرة المرء على شهواته الحيوانية وعلى الافكار المحض للذات أو نبذ اللذات التى تلازم اشباع الشهوات الحيوانية ، وهذا الموقف تتطلبه حياة المواطن الصالح . فاذا أدى المرء خدمة للدولة ، واذا أريد له أن يكون عضواً فعالاً فى المجتمع ، فلابد أن

---

(١) كان هيجل يعتقد أن الشجاعة تنطوى على طبيعة جدلية اذ أنها تحوى فى جوفها تناقضا واضحاً ، فهى السمة الحقيقية لحرية المواطن ووجوده ، لكنها فى الوقت ذاته تضحية بهذا الوجود ، كما أنها تمثل الدرجة العليا من الوجود الذاتى أو البقاء الفردى ، لكنها تعبر عن مدى ضآلة الفرد وصغر حجمه فهو مجرد " جزئية " صغيرة فى عجلة كبيرة هى تنظيم الدولة كما أنها ، من ناحية أخرى تعبير عن اذعان أوطاعة عمياء أو نبذ للآراء الشخصية ، لكنها تمثل فى الوقت نفسه أعلى ألوان القرارات التى يتخذها المرء حين يتخذ قراراً بانهاء وجوده . راجع فى ذلك كله : د . امام عبد الفتاح امام " دراسات هيجلية " مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ٦٤٧ وما بعدها .

لا تنشغل ارادته أو انتباهه أكثر مما ينبغى بالرغبة فى طلب اللذة . بل لابد أن يشغله شئ أعلى من خيره الفردى الخاص . غير أن القيمة الأخلاقية هى شئ أعلى من مجرد انكار الذات أو رفض اللذات ، مالم يكن هذا الانكار متجها نحو خير أعلى من خير الفرد الخاص . ومن ثم فان فضيلة العفة أو الاعتدال كما فهمها أرسطو هى نفسها الفضيلة الحديثة ، وانْ كانت الأخيرة أكثر اتساعاً وأشد شمولا من فضيلة رفض اللذات . فهى توظف اللذات السابقة من كل نوع – وليست الشهوانية الحيوانية فحسب – فى خدمة الانسانية . فالتضحية بالنفس عند المواطن المسيحى الذى يعترف بالواجبات تجاه الانسانية ككل ، لا تقتصر على المجتمع الضيق الذى ينتمى اليه انتماءاً مباشراً ، كما أنها تتمثل فى الجهود التى يبذلها للارتفاع بمستوى المقهورين والبائسين والمحتاجين فهو هنا يمارس انكار الذات على نطاق لم يفكر فيه أحد فى العصور القديمة . لقد كان تحقيق الطبيعة البشرية على أكمل وجه هو المثل الأعلى عند اليونان ، لكن هذا المثل الأعلى يقتصر على القلة المتميزة فحسب (وهم المواطنون الاثينيون أصحاب الامتيازات الخاصة) ، وكان يمكن بلوغه عن طريق استعباد الجماهير الغفيرة التى لا تتمتع بأية امتيازات : كالاجانب والعبيد والنساء ..الخ . أما التصور المسيحى للاخوة الانسانية فقد أزال الامتيازات المصطنعة بين البشر ، بين انسان وانسان (١). ونتيجة لذلك فقد أصبح المثل الأعلى الذى ينبغى السعى لتحقيقه فى يومنا الراهن هو التطوير الكامل لشخصية كل موجود بشرى . ولقد ظهر أن هناك شروطاً ضرورية لتحقيق مثل هذا المثل الأعلى منها التضحية المستمرة بالذات . وعلى حين أن انكار الذات هو فى جوهره نفس فضيلة العفة

---

(١) ليس هذا صحيحاً باطلاق فقد ظل الرق قائماً ومعترفا به من ناحية ، كما ظل " استعباد النساء " قائماً أيضا ، ولقد بدأت الدعوة إلى الغاء الرق مع الثورة الفرنسية ، وفلاسفتها ثم تلاها الدعوة إلى تحرير المرأة !

عند أرسطو . فانه يمارس الآن على نطاق أوسع لتنمية المثل الأعلى ، وعلى نحو أكثر شمولا مما كان عند اليونان .

انّ التصور الافلاطوني والأرسطى للفضيلة الذى يتصورها على أنها إرادة الانسان الفاضل ، وهى ارادة موجهة لكمال الطبيعة البشرية هو فى جوهره تصور سلسم ومشروع فى كل زمان ومكان . أما نقصه أو عيبه فهو يكمن فى تطبيقه العينى ، ذلك لأن فكرة الأخوة البشرية لم يكن لها معنىً عندهما ، كما أن مجال الفضائل كان – نتيجة لذلك – محدوداً الى أقصى حد . أما العصر الحديث فهو ينظر إلى الناس جميعاً على أنهم متساوون وجديرون أن يخدم بعضهم بعضا . ومن ثم أصبحت متطلباتنا أكثر تنوعا وأشد شمولا . ولقد مهدً جهد الفلاسفة ، مع الغزو الرومانى ، إلى جانب تأثير المسيحية – مهدً ذلك كله الطريق أمام فكرة الاخوة الانسانية . وبتأثير هذه الفكرة :

" أصبح من الممكن تصور الخير على نحو أشد وضوحاً . لا كشئ يمكن أن يكتسبه الفرد الواحد أو مجموعة من البشر أو يستمتعون به وهم يستبعدون الآخرين ، بل كنشاط روحى يمكن أن يشارك فيه الجميع ، ولابد أن يشارك فيه الجميع ، لو أنه ارتفع إلى مستوى التحقيق الكامل لملكات النفس البشرية " .

والواقع أن الفعل لكى يكون فاضلاً تماماً ، فانه لا يكفى أن يؤدى إلى نتائج مرغوب فيها ، بل لابد أن يصدر عن أنبل البواعث . والنتيجة التى لابد أن نأخذها فى الاعتبار ليس مقدار اللذة الناتجة عن الفعل ، وأنما الحد الذى يحقق الكمال البشرى ويدعمه . فذلك هو وحده الخير بالمعنى الكامل الذى يعمل من منظور المساهمة فى خير البشرية ، ونحن فى حكمنا على أفعال الآخرين كثيراً ما نحصر أنفسنا فى نتائج هذه الأفعال فحسب ، لكن فى تقديرنا لقيمة

سلوكنا ، فان من واجبنا أن نقارن البواعث التى تنشأ عنها هذا السلوك بالمثل الأعلى للفضيلة ، بحيث لا نقتنع بأى شئ ثُم عمله لا يكون هذا المثل الأعلى هو المبدأ المحدد له .." ان مقارنة ممارساتنا الخاصة كما نعرفها من داخل أنفسنا فى علاقتها بالبواعث وبالشخصية التى تعبر عنها بأن نقارنها بالمثل الأعلى للفضيلة هو المنبع الذى تجدد منه الأخلاق حياتها على الدوام " والأخلاص للمثل الأعلى للخير ، والجهد المتروى لجعل سلوكنا يتطابق معه ، يرفع المجتمع ، كما يرفع الفرد على حد سواء ، إلى مستوى أعلى . أن أصل الممارسات الأخلاقية الشائعة انما تُنسب الى عمل نفس الروح ذى الضمير الذى كان قائما فى الماضى . هناك طرق أكثر امتيازا أمام الرجل الفاضل الذى يجاهد ليحمل من بواعث عليا – اكثر من الطرق المألوفة التى تفرض نفسها باستمرار :" فهو مثله مثل القاضى الذى يضع باستمرار قانوناً جديداً كتأويل يزعمه لقانون قديم أو يستخلص معنى أعلى من قواعد اجتماعية معترف بها . ويضفى حقيقة واقعية على بعض المتطلبات التى كانت حتى ذلك الوقت ضمنية فحسب " . وروح الاخلاص هذه للمثل الأعلى رغم أنها لا تعطينا بذاتها معرفة بالنتائج المحتملة للسلوك فانها سوف تحول نتائج عصر التنوير العقلية ، والاكتشافات العلمية ، فتحسب فى طريق الاسهام فى الكمال الانسانى " . وبعيداً عن كل هذا الضمير الحى ، فان الاسهامات الأخلاقية للحياة ، لها قيمة ذاتية ، وهى ليست مشتقة من أى من نتائجها .

وعلى الرغم من أن نظرية المثل الأعلى الأخلاقى سليمة ،فإنها لا يمكن أن تحل محل الضمير الحى :" فليس ثمة فيلسوف قادر على تزويدنا بدينامية أخلاقية " ان الارشاد السليم لتنظيم السلوك يمكن أن ينبع فقط من الاخلاص الجاد والمثمر لما هو خير ونبيل . وهكذا تصبح الخدمة التى تقدمها فلسفة الاخلاق خدمة سليمة أساساً ، فهى لا تعلمنا ما الذى نفعله ، وانما كيف نتجنب

المواقف المحيّرة التى تنشأ من الصراع بين القواعد المفترض تطبيقها علىٰ نحو كلى أو أخطار النزعة الشكلية على الأخلاق التى تنتج عن النظريات الناقصة . انّ هذه الصور لا يمكن الدفاع عنها اذا ما أخذت بعرفيتها ، فإن الحقائق التى ترمز لها عرضة لأن تطرح معها فى العراء . فالفلسفة تميز بين الجوهر والصورة ، بين النواة والقشرة ، وتنبهنا إلى انّ مشروعية الأفكار لا تتأثر بعدم كفاية الصور التى تعبر فيها عن نفسها . وفى حالات الارتباك الحقيقى للضمير حيث تبدو القوانين الأخلاقية ذات المشروعية المتساوية فى حالة صراع ، يظهر أنه لا توجد قاعدة جزئية ، بما أنها ترتبط بظروف وشروط خاصة ، تصلح أن تكون ملزمة على نحو غير مشروط . أن القانون الأساسى الواحد هو ما ينبغى أن نبحث عنه لكى تحقق أنفسنا بالفعل على نحو مثالى . وأيا ما كان نمط الفعل الذى يحرمه هذا القانون فى موقف معين فهو قاعدة الفعل فى هذا الموقف . وفى مجموعة جزئية معينة من الظروف ، لا يمكن أن يكون هناك الا واجب واحد ، ومن ثم فالصراع بين الواجبات محال . أما ماذا يكون هذا الواجب فنحن بصفة عامة نتعلمه من أخلاق العرف .

الفكرة الأساسية فى نظرية الأخلاق عند جرين هى أن الانسان هو ما هو عليه بفضل اتصال الذات مع الروح اللامتناهى ، والقول بأن هذا الاتصال الذاتى هو مصدر فكرة الحياة الكاملة التى ينبغى أن نكرس لتحقيقها كل طاقات الانسان الخير . وأن من المستحيل احراز أى تقدم نحو بلوغ مثل هذه الحياة بغير توحيد حياة الفرد مع حياة الكل التى تنشأ منها الواجبات الجزئية .

سابعا : الفلسفة السياسية :

يرى بعض الباحثين أن محاضرات " جرين " عن الالزام السياسى ([1]) تشكل ، إلى حد ما ، شرحاً توضيحياً لكتابه " مقدمة إلى علم الأخلاق " ([2]) . فقد كان هدف جرين من هذا الكتاب المهم عن الفلسفة السياسية بحث طبيعة الغرض الأخلاقى ، عن طريق القوانين التى تحدد حقوق الناس وواجباتهم التى تفرضها عليهم الدولة . والنتيجة الرئيسية التى وصل اليها هى أن للقوانين والمؤسسات فى المجتمع ما يبررها بمقدار ما تُسهم في تحقيق وممارسة القدرات الأخلاقية لاعضاء المجتمع . والمبدآن اللذان لابد من وضعها فى الاعتبار عند نقد القانون هما (أ) – أن الافعال الخارجية هى وحدها التى يمكن أن تكون مادة للالزام السياسى . (ب) – أن معيار الحكم على القوانين هو الغاية الأخلاقية ، اذ لابد أن يكون الهدف من هذه القوانين تعزيز هذه الغاية . والفعل ، لكى يكون أخلاقياً ، لابد أن يصدر بالطبع عن أفضل البواعث . لكن ليس من وظيفة الدولة

---

(١) ألقى جرين مجموعة من المحاضرات عن الفلسفة الخلقية فى الفصل الدراسى الصيفى عام ١٨٧٨ ثم ألقى سلسلة من المحاضرات عن " نظرية الواجب " فى الفصول الثلاثة التالية . وعقب ذلك ألقى جرين مجموعة محاضرات عن " أصول الالزام السياسى والفضائل الاجتماعية " ابتداء من اكتوبر عام ١٨٧٩ فى باليول كوليج بجامعة اكسفورد ، وكذلك فى عام ١٨٨٠ – فجاءت هذه المحاضرات الأخيرة بمثابة الشرح التوضيحى للفلسفة الخلقية وهى التى نُشرت بعد وفاة جرين تحت عنوان " مقدمة فى علم الأخلاق " . ولقد نشرت هذه المحاضرات مع محاضراته عن " الحرية " فى مجلد واحد كتب مقدمته برنارد بوزانكت عام ١٨٩٥ وقد أعيد طبعه إحدى عشرة مرة من ١٩٠١ حتى عام ١٩٥٠ . قارن :

P.T.H.Green ,Lectures on the principle of political obligation and other writings . ed. By Paul Harris , Cambridge University press , 1986 .

(٢) راجع كتاب هيرلال هالدر " الهيجلية الجديدة " ص ٥٧ .

أن تفحص بواعث الناس ، اذ أن مهمتها أن تساعدهم على القيام بأفعال معينة ، وأن تمنعهم من القيام بأفعال أخرى . وذلك ضرورى لتحقيق الغاية الأخلاقية للمجتمع . ويمكن للقانون أن يتدبر فحسب قصد الفعل ، أما مثله الأعلى فهو ازالة العقبات ، وخلق الظروف المناسبة لانجاز الافعال التى تتجه نحو تحقيق هذه الغاية الأخلاقية . لكن هذه الأفعال لابد أن تكون تلقائية ، ولا يمكن أن تكون محظورة بطريقة مشروعة . فلا يمكن لأى انسان أن يكون فاضلاً بقانون يصدره البرلمان . فما يمكن فرضه على الناس هو الفعل الخارجى . أما الفعل الذى يشرعه القانون فهو ليس فعلا أخلاقيا ، لكن الفعل الأخلاقى لا يمكن أن يكون كذلك مالم يكن مشروعا ، أعنى متفقا مع القوانين ، أعنى أنه ينبغى أن لا يكون هناك أى انتهاك للقانون يقع داخل نطاق اهتمامات الأخلاق ذاتها . فالخير الأخلاقى هو أساسا خير مشترك ، ولا يمكن أن يتحقق الا بمقدار ما يعيش الناس حياة تعاون مشترك ، وبتعاون أعضاء المجتمع السياسى بعضهم مع بعض ، وواجب الدولة هو :" تأمين ظروف الحياة التى تجعل الأخلاق ممكنة .." وحق مواطنيها أن يكونوا أحراراً ، لا بمعنى أن يفعلوا ما يحلو لهم ، بل أحراراً فى ممارسة قدراتهم لكى يساهموا في الصالح العام أو الخير المشترك ، ومن ثم فحقوق الناس متضايفة مع واجبهم الأساسى الوحيد فى السعى نحو تحقيق الخير المشترك أو الصالح العام ، وليس لهم وجود بمعزل عنه ، فهذه الحقوق تنشأ من عضويتهم فى الدولة ، وليس لأحد أى حق الا من حيث (١) أنه عضو فى المجتمع (٢) وفى مجتمع يعترف فيه الأعضاء بالصالح العام على أنه مثلهم الأعلى ، وأن ذلك هو ما ينبغى أن يكون المثل الأعلى لكل منهم " (١) .

---

(١) T.H.Green : The Principles of Political Obligation p. 25 .

(١) الحقوق الطبيعية :

ثارت مناقشات طويلة بين الفلاسفة حول " الحقوق الطبيعية " للانسان ، زادت حدتها بعد أن نشر توماس هوبز كتابه " التنين " عام ١٦٥١ ، وقام بتعريف الحق الطبيعى بأنه " الحرية الممنوحة لكل انسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة أعنى للمحافظة على حياته الخاصة ، وبالتالى حريته فى أن يفعل أى شئ يكون فى تقديره ، أو أن يتصوره عقله ، أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية .." (1) .

ولقد ناقش " جرين " النظريات السياسية عند اسبنوزا أولا ثم هوبز ثانيا ، ورأى أن الأساس فيهما واحد وهو افتراض وجود الأفراد بمعزل عن المجتمع ، ويناضل كل فرد ضد الكل حتى أن الناس أصبحوا " أعداء بالطبيعة " وأن كان اسبنوزا أكثر اتسقاً فى تصوره من هوبز ، عندما ذهب إلى أنّ حقوق الفرد محدودة طالما أن قواه محدودة أيضا (2) .

لكن بغض النظر عن الاختلاف بينهما فإن النظرة التى تقول انَّ الناس كانوا يملكون " حقوقاً طبيعية " وهم فى حالة غير اجتماعية (حالة الطبيعة) وأنهم لكى يستمتعوا بها دخلوا فى عقد اجتماعى لتشكيل المجتمع هى نظرة خاطئة من أساسها : " فالحق الطبيعى بوصفه حقاً فى حالة الطبيعة التى ليست حالة المجتمع هو تناقض . فلا يمكن أن يكون هناك حق دون وعى بالصالح العام من جانب أعضاء المجتمع . وبدون ذلك قد تكون هناك قدرات معينة للأفراد ، لكن الآخرين لا يعترفون بها كقوى أو قدرات يُسمح بممارستها ،

---

(١) قارن كتاب " توماس هوبز : فيلسوف العقلانية " ص٣٣٢-٣٣٣ من طبعة دار الثقافة عام ١٩٨٥ .

(٢) T.H.Green : The Principles of Political Obligation p. 39 .

وليس ثمة أداء بمثل هذا الاعتراف . وبدون مثل هذا الاعتراف ، أو الادعاء بالاعتراف لا يمكن أن يكون هناك أى حق "([1]) .. ونتيجة الفكرة التى تقول أنه كان للأفراد حقوق فى حالة الطبيعة : " يمكن أن نراها بوضوح فى استهانة الفرد المتأصلة بالدولة . وفى الزعم بأن له حقوقاً فى معارضة المجتمع بغض النظر عن تأديته لواجباته تجاه هذا المجتمع . وأن جميع السلطات القائمة هى كوابح وعوائق ضد حريته الطبيعية التى من حقه أن يتحداها طالما أمكن أن يكون فى أمان .. ([2]) "

(٢) تأسيس الدولة :

اذا كان جرين يذهب إلى أن فلاسفة السياسة من أمثال هوكر ، وجروتيوس ، وهوبز ، ولوك ، وروسو – قد أخطأوا فى اعتقادهم أن للانسان حقوقاً طبيعية عندما كانوا " فى حالة الطبيعة " أى بمعزل عن المجتمع ، فقد وقعوا ، فى رأيه ، فى خطأ مماثل عندما زعموا أن الدولة هى تجمع للأفراد تحت سلطة ما . ذلك لأن الدولة تفترض مقدما وجود صور أخرى من المجتمع البشرى ، فلكى تكون هناك دولة لابد أن يسبقها وجود الأسرة ثم مجموعة من الأسر يعترف أعضاؤها بحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر . كما لابد أن تكون هناك علاقات بين هذه الأسر . ثم لابد أن القبائل التى تتألف من هذه الأسر تنشأ فيها حقوق يعترف بها الأفراد ، ثم تظهر القوانين التى تُنظم هذه الحقوق . وتلك هى الحال التى نجدها مثلا فى نشأة الدولة اليونانية القديمة ، وكذلك فى روما فى تاريخها المبكر " ([3]) .

---

(١) T.H.Green : Ibid, p. 29 .
(٢) Ibid .
(٣) Ibid. p. 89 - 92 .

ومن هنا يذهب " جرين " إلى أن الدولة هى أساساً نتاج للوعى الذاتى . وفى قوانينها ومؤسساتها تتجسد ارادة الناس ، كما يتجسد العقل الجمعى . فالأفراد فى الدولة بوصفهم أعضاء يمكن أن يعترفوا بحقوق بعضهم البعض ويحترموها . وهذه الحقوق هى القدرات التى بدون ممارستها لا يكون من الممكن لنا تنمية الصالح العام أو الخير المشترك ، وتبرير هذه الحقوق لا يكون الا من خلال استخدام القدرات التى تمكن الانسان من حيث هو موجود أخلاقى من تأدية رسالته . ويمكن لهم كأعضاء فى جسم حى أن يمارسوا قدراتهم وقواهم والقيام بالوظائف الضرورية لمواصلة الحياة بوصفهم عناصر مكونة لها ، وكذلك بوصفهم مواطنين فى الدولة يكون من الممكن للموجودات البشرية أن تكون لهم حقوق من الضرورى ممارستها لبلوغ الغاية الأخلاقية . ومن ثم فالدولة هى الافتراض المسبق لا مكان أن يعيش الأفراد كموجودات أخلاقية . فهى ليست سلطة تفرض على الأفراد ، وتسيطر عليهم من الخارج . أن تصور الفرد فى معارضة الدولة هو خُلف محال فهو أشبه بتصور اليد فى معارضة الجسد ، فالدولة عبارة عن وحدة عضوية تتألف من أشخاص لهم وعى ذاتى . وبمعزل عنها لا يكون لهم أعمال ولا حقوق .

ومن هنافإن الاجابة عن السؤال : لماذا ينبغى علىَّ أن أخضع لسلطة الدولة ؟ هى أننى فى طاعتى للقوانين التى تفرضها على الدولة ، فأنا فقط أتوافق مع الشروط الضرورية لكى أعيش كموجود عاقل . وتعبر المؤسسات التى تنظم سلوك الانسان من فكرة الخير المشترك أو الصالح العام ، وفى هذه المؤسسات تتخذ الارادة العامة هيئة الجد والشكل . وحضور هذه الفكرة فى ذهن الانسان ، وليس الخوف ، هو الذى يجعله يعترف بسلطة الدولة عليه . فالارادة ، لا القوة ، هى أساس بناء الدولة . و لاشك أن القوة عنصر ضرورى للسيادة ، واستدخامها ضرورى لقمع أولئك الذين يفتقرون إلى مراعاة الصالح

العام ، كما أنها ضرورية ، أحيانا ، لدعم القانون والنظام ، لكنها بذاتها ليست الرابطة فى المجتمع . فما هو ضرورى لوجود المجتمع السياسى " ليس مشاركة كل فرد فى التصويت على القوانين التى يخضع لها . ولا أن يقبل تطبيقها على نفسه ، بل أن يستحضر فكرة الخير المشترك (أو الصالح العام) التى يمكن لأى عضو فى المجتمع أن يجعلها فكرته بقدر ما هوموجود عاقل .." .

لابد من التفرقة بين الخضوع السياسى وبين العبودية – ذلك لأن الخضوع الأول يضمن للفرد حقوقه ويقوم على اعترافه بأنه يتم من أجل خيره الأقصى ، ولفكرة الخضوع السياسى وفكرة الأخلاق مصدر مشترك وهو " الاعتراف العقلى لمجموعة معينة من الموجودات البشرية ، وقد يكون من أطفال لهم نفس الوالدين – بالصالح العام على أنه صالحهم الخاص ، وهم يتصورون أنه صالحهم سواء مال إليه أحدهم فى لحظة معينة أم لا " ([1]) . وبسبب هذا المصدر المشترك فإن الخضوع السياسى والأخلاقى معا . ينطويان على مقاومة الميول التى تعارض ما يتصور العقل أنه خير تام .

لكن ربما طرح سؤال هو : أليس القول ، فى هذه الحالة ، بأن وجود الدولة يعتمد على ارادة الرعايا هو زعم لا مبرر له ..؟ فكم عدد أولئك الأفراد الذين يمكن أن تقول ان ادراكهم لواقعة أن الدولة تقوم بتأمين الصالح العام ودعمه هو المبرر لولائهم لها ؟ ان معظمنا يطيع أوامر الدولة ووصاياها لاننا لا نستطيع أن نفعل غير ذلك . صحيح أن الفكرة المجردة للصالح العام لا تنظم سلوك الجماهير الغفيرة من الناس التى تسير على هدى قواعد الحياة المتعارف عليها ، وتدرك غريزيا أن المزاعم التى تضعها لنفسها مشروطة بأعترافها بمزاعم مماثلة للآخرين . غير أنه من خلال اطلاق التزامات الحياة اليومية

---

(١) T.H. Green : Ibid , p. 92

يتحقق الصالح العام . والعلم بأن سلطة الدولة تؤمن له ظروف الحياة المحترمة المتحضرة ، يكفي لجعل المرء يخلص للدولة ويكن لها الولاء . لكن هناك شيئاً ضرورياً . كما اعتقد اليونان قديماً ، هو أنه اذا ما أراد المرء أن يكون وطنيا مخلصاً فلابد له أن يشارك مشاركة ايجابية فى أعمال الدولة ، وأن يكون له يد فى صنع القوانين التى يطيعها .

لا يمكن أن ننكر أن مؤسسى الدول ومنظميها لم يترددوا فى استخدام وسائل مشكوك فيها لتحقيق أهدافهم ، كما أنهم حققوا نجاحا لا بسبب أنهم أنانيون ، بل لأن تأسيس الدولة ارتبط بمثل أعلى كان الباعث على انشائها . صحيح أن عيوبهم وخصوصياتهم لعبت دوراً فى تأسيسها ، لكنه دور ضئيل بالقياس الى ما أنجزه من طريقها . ان نجاحهم يعود إلى " لياقتهم للعمل كأدوات ، وللدوافع والافكار التى ظفرت فى السابق بالسيطرة على جماعة من البشر ، ولتحقيقها كانت الظروف والوسائل مُعدَّة بعيداً عن عمل أولئك الذين أصبحوا أدوات ملحوظة فى تحقيقها " .

وبسبب أنه لابد أن يكون هناك سلطة عليا قاهرة لوجود الدولة ، فقد إفترض البعض خطأ أن الدولة تقوم على القوة . غير أن فاعلية القوة ترجع لا إلى استخدامها بما هى كذلك بل " طبقا لقانون مكتوب أو متعارف عليه لصيانة الحقوق . أن اسم الدولة يطلق افضل على مجتمع يسوده القانون ، وتدعمه سلطة عليا ، فالدولة ليست مجرد تجمع للافراد تحت سيادة ما ، وإنما هى كل منظم من البشر له روح مشترك ، وغرض مشترك ، انها " تفترض مقدماً صوراً أخرى من التجمع ذات حقوق تنشأ منها ، ولا توجد الا كدعم وتأمين واكمال لها" وتطور الدولة يحدث من خلال تمثل مجتمعات جديدة ، وبالتالى اتساع رقعة

الاهتمامات المشتركة ، وخلق حقوق جديدة ، ويمكن أن نقول انّ القوة تسهم فى تشكيل الدولة فحسب من حيث أن استخدامها يكون ضروريا لصيانة الحقوق .

وترتبط حقوق الفرد بحقوق الأفراد الآخرين داخل الدولة . وتكون لهم هذه الحقوق بشرط أن ينظر كل منهم إلى الآخر ويعترف أنه موجود حر قادر على تحقيق ذاته . والفرد المنعزل عن المجتمع – اذا كانت هذه العزلة ممكنة – ليس له حقوق من أى نوع ، فهو فى استطاعته أن يطالب بممارسة قدراته بشرط اعترافه بمطالب الآخرين كأعضاء فى نفس الجماعة " وقد يكون من المناسب فى تحليلنا لطبيعة الحق أن ننظر إليه من زاويتين فنعتبره من ناحية مطلبا للفرد ينشأ من طبيعته العاقلة بأن يمارس ملكة من ملكاته بحرية . ونعتبره من ناحية أخرى تسليما من المجتمع بهذا المطلب ، وهو سلطة أعطاها المجتمع للفرد ليضع هذا المطلب موضع التنفيذ .." ([1]) . لكن هذين الجانبين يمكن فقط تمييز الواحد منهما عن الآخر ، فى حين أنهما وجهان لشئ واحد وليس لهما وجود منفصل .." فهما ليسا سوى وعى المرء بأنه يملك موضوعاً مشتركاً مع الآخرين ، وهو صالحه عندما يعى أنه صالح الآخرين ، وهو صالح الآخرين عندما يكون صالحه . وهو لا يكون كذلك الا عندما يعترف هو بهذا الوضع ، كما يعترف به الآخرون .." ([2]) . ومن ثم فليس للمواطن الحق فى أن يسلك بطريقة مخالفة لسلوكه بوصفه عضوا فى الدولة :" ليس للفرد أية حقوق تقوم على حقه فى أن يفعل ما يشاء .." ([3]) .

---

(١) T.H.Green : op. cit. p. 108 .

(٢) Ibid .

(٣) Ibid , p . 20 .

(٣) حق التمرد والعصيان :

كانت قضية التمرد والثورة على الحكم الظالم من القضايا التى ناقشها المفكرون السياسيون منذ عصر اليونان ، وفى العصور الوسطى واحتدم النقاش خلال القرن السادس عشر .. الخ . واختلف المفكرون بصددها اختلافات واسعة المدى فمنهم مَنْ رأى وجوب الصبر والنصح ، ومنهم مَنْ ذهب إلى ضرورة التمرد والثورة واللجوء إلى القوة لقلب نظام الحكم .. الخ (١) .

ولقد عالج " جرين " هذه القضية فى سياق فلسفته السياسية : فتساءل اذا كان المواطن لا يحق له أن يسلك بطريقة مخالفة لسلوكه بوصفه عضواً فى الدولة ، فهل يعنى ذلك أنه لا يجوز له أن يتمرد أو يثور على النظام السياسى للدولة ..؟ وهل يعنى ذلك أن التعارض أو الصدام مع الدولة لا يمكن الدفاع عنه أبداً ؟ أينبغى علينا باستمرار أن نطيع قوانين الدولة مهما تكن ظالمة ؟ . المبدأ العام الذى ينبغى أن يكون فى ذهننا عند الاجابة عن هذا السؤال هو أنه لا شئ ينبغى أن يقوم به المواطن مما يؤدى إلى قلب النظام الاجتماعى أو اضطرابه ، ذلك النظام الذى يعتمد عليه وجود الحقوق . فالمواطن الذى يشعر أن هناك قانونا ليس له ما يبرره ، من حقه أن يبذل أقصى ما فى وسعه لاصلاحه أو تعديله ، أو أن يلجأ إلى الطرق الدستورية .. وإلى أن يتم ذلك فإن عليه أن يطيع هذا القانون . ولكن فى الحالات التى يكون فيها الالتجاء إلى الوسائل المشروعة مستحيلاً ، فقد تكون المقاومة ، أحيانا ، واجبة . غير أن هذه المقاومة ينبغى أن تكون من أجل الصالح العام الذى يمكن أن يقدره الضمير

---

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا " الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى " الطبعة الثالثة ، مكتبة مدبولى ص ١١٨ وما بعدها .

العام ، وليس لصالح أى قطاع جزئى فى المجتمع : ان مَنْ يقاوم الدولة عليه أن يسال نفسه – بصدد النتيجة – هل هناك أية اصلاحات مأمولة يمكن أن تتم دون تدمير الدولة أو اسقاطها مما سيؤدى إلى إحداث الفوضى ؟ انَّ العصيان أو التمرد لا يكون ممكنا الا فى دولة لا رجاء فى اصلاحها ، فهاهنا فقط يمكن أن يكون التمرد واجباً .

وتعتمد الحقوق على الطبيعة الاجتماعية للانسان :" والدولة هى صورة يتخذها المجتمع لدعم هذه الحقوق ، وعلى الرغم من أن هناك حقوقاً لا تظهر إلى الوجود إلا مع تنظيم الدولة ، فليست كل الحقوق من هذا القبيل ، فهى بالطبع تفترض مقدما وجود المجتمع ، وان كان يمكن أن توجد فى غياب الدولة . وحق الحياة وحق الحرية هما نموذجان لمثل هذه الحقوق . ويربط جرين بينهما ربطا وثيقا حتى أنه يطلق عليهما أحيانا مصطلحا واحدا هو الحق فى أن تعيش حراً " اذ لا يمكن الفصل بين حق الحياة وحق الحرية ، فليس ثمة حق للحياة المحض أو مجرد الحياة ، أو قل أنه لا قيمة ولا معنى للحياة بدون حرية. فلا حق للفرد فى الحياة مالم يكن له الحق فى توجيهها " بارادته . واذا تساءلنا ما هو أساس هذا الحق ؟ لكانت الاجابة هو أهلية المواطن لأن يكون عضواً فى المجتمع ، ذلك هو أساس هذا الحق أو هو الحق بالقوة . ويصبح حقا بالفعل من خلال اعتراف المجتمع بأهلية هذا المواطن . وهو حق ينتمى إلى كل انسان بفضل طبيعة البشرية . (١)

الأساس اذن ، فى حق الحياة وحق الحرية ، هو أهلية الذات لتكون عضواً فى المجتمع ، واستعدادها لتقييد الارادة والدخول فى عملية التنظيم ، عن

---

(١) T.H. Green : Ibid , p. 117 – 118

طريق تصور الخير على أنه خير مشترك بينها وبين الآخرين " وعلى الرغم من أن هذا الحق ينتمى إلى الانسان من حيث هو انسان ، فإنه لم يعترف به فى البداية الا داخل حدود مجتمع معين . وتحت تأثير القانون الرومانى ، والمذهب الرواقى ، والنظرية المسيحية عن الاخاء بين البشر ، وازيلت كل الحدود التعسفية بالتدريج ، وتم الاعتراف بحق كل انسان فى الحياة الحرة . وأن كان لا يزال هناك اعتراف ضئيل بما ينطوى عليه هذا الحق . فالانسان حر لا فى أن يفعل ما يشاء ، وأنما هو حر فى انجاز عمل معين داخل التنظيم الاجتماعى وفى الاسهام بنصيب ما فى النتائج العام . وكانت نتيجة الاعتراف بحق كل موجود بشى فى الحياة والحرية أن أصبح فى استطاعته أن يقوم بخدمة البشرية ، وأن يحقق غاية هى هدف حياته بقدر ما هى هدف رفاقه .

(٤) سلب الحقوق :

اذا كانت حقوق المواطن فى الدولة أساسية ، لاسيما حق الحياة وحق الحرية ، فانه يمكن سلب هذه الحقوق فى حالتين هما : (أ) حالة الحرب (ب) حالة العقاب . ويمكن أن نسوق كلمة موجزة عن هاتين الحالتين على النحو التالى : -

(أ) الحرب :

يمكن لحق الحياة وحق الحرية أن يُسلبا فى حالة الحرب ، ولهذا السبب كانت الحرب شراً . غير أن الحرب لا تعنى ارتكاب جريمة القتل التى هى عبارة عن قتل بسوء نية للشخص المقتول للحصول على ميزات خاصة . لكنها لا تزال تمثل انتهاكا لحق الحياة ، ولهذا فان ازكاء نيران الحرب جريمة فى حق

البشرية . وقد يقال انّ الحرب قد تكون ، أحياناً ، الوسيلة الوحيدة الممكنة للمحافظة على وجود الدولة وسلامتها . وعندما يكون الأمر كذلك ، فإن حق الحياة لمواطنيها يبطله الواجب الأسمى الذى هو صيانة الشروط الضرورية لحياة صالحة وكريمة . لكن على الرغم من أن الدولة التى تشن حرباً دفاعية قد تنجو من اللوم ، فإن جريمتها تظل قائمة ، وانْ كانت قد تحولت فحسب إلى أولئك المسئولين عن اندلاعها . اذ أن مثل هذه الوسيلة لدعم الحرية القومية (عن طريق الحرب) سوف يبرز فحسب إلى أى مدى من الانحطاط الأخلاقى وصلت البشرية . فالحرب لا تنشأ بسبب وجود الدول ذات السيادة ، وانما لأنها ليست مؤسسة تأسيسا أخلاقياً كما ينبغى أن تكون . " الدولة مؤسسة تصون جميع الحقوق على نحو متناغم ، وفيها تلعب جميع القدرات التى نشأت عنها الحقوق دورها الحر الذى مُنح لها " . وبمقدار ما تكون الدولة صادقة مع غايتها ، فانها لا تفعل شيئاً يتعلق بمصالحها الخاصة ويتعارض مع مصالح الدول الأخرى " فلا شئ هناك اسمه الصراع الحتمى بين الدول " . فكلما نُظّمت الدولة تنظيماً يتلاءم مع تحقيق غاياتها عظمت الرابطة بين البشر – نتيجة لذلك – فى مختلف الأمم ، وازدادت الآمال فى الغاء الحروب . صحيح أن الحرب تعمل على إظهار روح الوطنية ، والتضحية بالنفس لكن إلى أن تستنفد جميع الطرق التى يمكن أن تُستخدم فيها الطبيعة لخدمة : البشر ، وإلى أن تسنفذ جميع الطرق التى يمكن أن نستخدم فيها الطبيعة لخدمة البشر ، والى أن ينظم المجتمع على نحو يسمح لقدرات الفرد أن تنمو فى نطاق حر ، فلن تكون ثمة حاجة إلى الالتجاء إلى الحرب ، لكى نبحث عن مجال تظهر فيه الوطنية نفسها " .

(ب) العقاب :

وكذلك يمكن لحق الحياة أو الحرية أن يُنتهك بسبب العقاب . ويعتمد تبرير العقاب على القول بأن حق الناس فى الحياة والعمل داخل المجتمع ، ينشأ من أحقيتهم فى تحقيق أنفسهم بالاسهام فى الرخاء الاجتماعى وحاجتهم إلى الحماية من الاعتداء على هذا الحق . ومن ثُم فالعقاب قصاص بمعنى أنه رد فعل من المجتمع ضد الخطأ الذى ارتكب عندما انتهكت حقوق أعضائه . لكنه كذلك إصلاح وردع [1] . فالعقاب لازم لاقامة العدل ، وصيانة الحقوق الأصلية ، ولابد للشخص الذى تعاقبه أن يعرف ما هى هذه الحقوق ، وعندما يتحقق ذلك فسوف يدرك المجرم أن العقاب هو مُحصلة سلوكه . وفضلاً عن ذلك فان العقاب يميل أيضاً نحو منع انتهاك الحقوق خلال تداعى الأخطاء فى اذهان الناس .

---

(١) ها هنا تختلف فكرة " جرين " فى تصور العقاب عن فكرة هيجل الذى كان يرى أن ماهية العقاب هى الجزاء لا الردع ولا الاصلاح ، وهى فكرة عقلية خالصة تقوم على أساس أن الجريمة سلب للحق بما هو كذلك ، فالمجرم لا يعترف بالحق على الاطلاق بل هو يلغية تماما . ولما كان الحق مبنى أساساً على العقل فهو يسلب الطابع الذى يجعله موجوداً عاقلاً ثم تأتى الجريمة لتكون سلباً لهذا السلب واستعادة للحق من جديد ، فالمجرم وهو يقاسى من العقاب انما يشرب من نفس الكأس ، وبالتالى فهو يستحق العقاب من أجل ذاته هو : أولاً كموجود عاقل حتى نرد إليه اعتباره بوصفه موجودا له حقوق ، وثانيا من أجل ضحيته . وفكرة هيجل فى الواقع مبنية على أساس فكرة كانط . راجع فى ذلك " أصول فلسفة الحق لهيجل " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام – مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

وأخيراً ينبغى أن يكون العقاب إصلاحيا ، ولا نعنى بذلك أن تسعى الدولة إلى إصلاح شخصية المجرم الأخلاقية ، فذلك عمل يجاوز قدراتها . وانما المقصود هو أن يوضع فى الحسبان علاج المجرم من عاداته الاجرامية كوسيلة لحماية الحقوق . وينبغى علينا أن لا ننسى أن المجرم – الا فى حالات نادرة – لا يصبح عاجزاً الى الأبد عن ممارسة الحقوق . ولهذا فلابد أن يكون العقاب من النوع الذى يجعله صالحا لا ستردادها .

ويزداد الاعتراف بقدسية الحياة البشرية يوماً بعد يوم . فمن المتفق عليه عموماً فى هذه الأيام ، أن حق الانسان فى الحياة الحرة ينبغى عدم التدخل فيه . وما يبرر هذا الحق هو قدرة البشر على تقييد أفعالهم بفكرة الصالح العام . لكن لما كانت هذه القدرة أخلاقية ، فان تطورها لا يمكن أن يتأثر بأوامر أو قوانين تُفرض عليهم مهما تكن شرعية . فلا يمكن انجاز هذه الغاية الا اذا تصرف البشر بتلقائية ، وفى ذهنهم المصالح الاجتماعية . وكل ما تستطيع الدولة أن تفعله هو ازالة العقبات التى تعترض تكوين المواطن الصالح . ومن السهل عليها أن تفعل فى هذا الاتجاه أكثر مما حاولت القيام به حتى الآن .

ويذهب " جرين " إلى أنه إذا كانت الدولة مؤسسة غايتها تطوير مواطنيها إلى أقصى درجة ممكنة ، ألسنا نضع حداً تعسفياً لأفعالها عندما نقول ان غرض هذه المؤسسة هو فقط ازالة العقبات ؟ انَّ الكثير مما يسمى بالتشريع الاجتماعى ، يدافع عنه " جرين " على أساس أنه ضرورى لخلق واتاحة ظروف مقبولة لحياة أخلاقية حرة . لكنه " يعارض أى أرغام مباشر للسلوك الخارجى الذى ينبغى أن ينبع من المصالح الاجتماعية بواسطة التلويح بالعقاب " ان يكون الافتراض بأن ما يفرضه القانون لا يمكن أن يتم بطريقة تلقائية – افتراض

صحيح ؟ . انّ المواطن الصالح يؤدى واجبات وظيفته بحرية وتلقائية ، بغض النظر عما اذا كانت القوانين تأمر به أم لا . وعنده أنه لا وجود لعنصر الأرقام فلو طلبت الدولة من مواطنيها الخدمة فى الجيش ، فان ذلك لا يستلزم بالضرورة أنهم لا يستطيعون تأدية الخدمة العسكرية بتلقائية وغبطة ، لأن القانون والحرية لا يعارض كل منهما الآخر. فما يعارضه القانون هو الاباحية أو اساءة استخدام الحرية . أما القوانين العقلانية فهى تجسيد خارجى للحرية ، واذا ما التزم بها المرء فانه يلتزم بغايته الداخلية .. والحد الوحيد السليم لأعمال الدولة هو ما تفرضه الغاية من وجودها . ولذلك فهناك ما يبرر الأرغام بقوة القانون كلما كان ذلك ضرورياً لتحقيق قدرات المواطنين ، لكن لا شئ غير ذلك . والواقع أنه على الرغم من أن " جرين " كان أول مفكر بريطانى يجعل التصورات السياسية عند أرسطو وهيجل تحمل صبغة طبيعية فى انجلترا ، فانه لا يزال يقع تحت تأثير المذهب الفردى الذى كان رائجا فى عصره .

ومع ذلك فان نظرية " جرين " السياسية تنطوى على ترياق فعال للمذهب الفردى إذ أن فكرتها الأساسية هى أن الأفراد وحقوقهم تصبح تجريدات لا معنى لها اذا ما انفصلت عن الكل الذى تنتمى اليه . فالحقوق هى قدرات ينبغى صيانتها للناس وحماية ممارستها حتى يعملوا لتدعيم الصالح العام . والخير الاجتماعى ، فهى وسائل معترف بها لأداء الواجب نحو المجتمع . ومن ثم فالحق الوحيد الجوهرى للانسان هو حقه فى أن يكون انساناً فاضلاً . لقد ظل العالم لقرن ونصف تقريباً يسمع فقط عن حقوق الانسان . أما القول بأنها تنشأ من واجباته نحو مجتمعه ، فتلك هى الحقيقة الكبرى التى يؤكدها " جرين " ويؤدى تجاهل هذه الحقيقة إلى استهانة الفرد بالدولة وعدم احترامها . وغاية الاصلاح الاجتماعى والسياسى الأساسية هى تأدية الواجبات من خلال ممارسة الحقوق بطريقة سهلة ، وعدم الظفر بالحقوق وحدها بدون الواجبات .

(٥) حق الملكية : ([1])

ويرتبط حق الملكية بحق الحياة ارتباطاً وثيقاً ، فالملكية هي وسيلة الحياة ، وهي مُحصلة حيازة الأشياء بواسطة ذات دائمة تطالب بالتعبير الحر عن نفسها ، وما يضع الانسان ارادته عليه يصبح ملكاً له . ويعتمد وجود الملكية على الحيازة ، واعتراف الآخرين بتلك الحيازة . انّ الناس يجتمعون معاً لتعزيز المصالح التي تُسمى مشتركة . ويعترف كل منهم بالآخر على أنه موجود حر ، وبنشاطهم الذي يسهمون به في تحقيق الصالح العام أو الخير المشترك يخلقون الملكية . ومن ثم فالملكية مؤسسة أخلاقية : " كجهاز دائم لتحقيق خطة الحياة ، وللتعبير عما هو جميل ، أو لتقدير الرغبات الخيرة " وحيازة الملكية هو الشرط الضروري لبلوغ الحياة الأخلاقية . ولما كان الناس لا يملكون قوى متساوية لفهم الطبيعة ، أو لما كانت قدراتهم مختلفة ، مؤهلاتهم مختلفة ، فلابد أن تكون الملكية غير متساوية . ومن ثم فان الفروق بين الأغنياء والفقراء ، هي فروق ازالتها . ووجود هذه الفروق لا يبرر الغاء الملكية الخاصة . وانما المبرر الوحيد للتدخل في الملكية هو استخدام حرية اكتساب الملكية وحيازتها بطريقة تعوق حرية الآخرين . وليس هناك مبرر على الاطلاق للظن بأن زيادة ثروة انسان ما سوف تعني انخفاض ثروة الآخر ، فالثروة قابلة لزيادة غير محدودة . وليس من الضروري أن يكون زيادة نصيب

---

(١) الشخصية عند هيجل هي أساس الحق المجرد ، ولهذا فان الأمر المطلق هنا هو : " كن شخصاً واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصاً ". أي كغاية لا كوسيلة . والسبب أن الشخصية الانسانية وعي ذاتي تحدد نفسها بنفسها فهي الذات والموضوع في آن معا ، الأمر الذي لا يوجد في الأشياء ، ولا عند الحيوان ، ولذلك فليست لها حقوق وأنما تخضع لارادة الاشخاص ، وهكذا يكون للانسان حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصاً أعني وعياً ذاتيا لا متناهيا ولهذا فان من حق الانسان أن يضع يده أو ارادته بلغة هيجل على الأشياء ، وذلك هو حق الملكية .
راجع " أصول فلسفة الحق لهيجل .." ص ١٩١ وما بعدها من طبعة مدبولي .

الفرد منها يعنى الانتقاص من نصيب فرد آخر ، والاستثناء الوحيد هو الأرض ، فلما كانت مساحتها محدودة ، فان قصر حيازتها على قلة قد يعوق الآخرين عن اشباع مطالبهم . وواجب الدولة أن تراعى عدم ممارسة حق الملكية بطريقة تخلق ظروفا غير مقبولة لتطوير الشخصية الأخلاقية .

والأسرة كمؤسسة اجتماعية – مثل اكتساب الملكية – تعود الى جهود المرء لتحقيق امكاناته الذاتية ، وهى " تنطوى على تصور يقول انّ خير المرء الذى يسعى اليه يشتمل على تصور خير الآخرين ، ويرتبط به بواسطة العلاقات الجنسية أو العلاقات التى تنشأ عنها " وتكوين المنزل لا يكون الا برضا متبادل بين الرجل والمرأة ليكونا شخصاً واحداً بحيث تندمج شخصيتهما المنعزلة فى وحدة مشتركة . وبناء على ذلك يكون لكل منهما على الآخر مطالب متبادلة . ومن ثم فالزواج لابد أن يكون واحدياً . وحق الزوج على زوجته ، وحق الزوجة على زوجها هو حق فى مواجهة الآخرين جميعاً " فهو حق المطالبة بسلوك معين من شخص معين ، وأستبعاد مطالبة الآخرين بهذا الحق فى الوقت ذاته " ([1]) . والزواج الواحدى ، من ناحية أخرى ، ضرورى لانجاب الأطفال من نفس الوالدين . ولا تكون التربية المنزلية ممكنة الا اذا مارس الأب والأم معاً سلطة على أطفالهما ، ومالم يحب الأطفال ويطيعوا الوالدين على حد سواء والمثل الأعلى للحياة الزوجية هو أن مشاركة الزوج والزوجة ينبغى أن يكون من أجل الحياة ، ومن ثم فلا ينبغى أن يكون حدودها اللذة الخالصة لكيهما . ومن هنا فينبغى على الدولة أن لا تجعل الطلاق وانحلال الزواج أمراً سهلا أكثر ما ينبغى ([2]) .

---

(١) T.H. Green : Ibid , p . 179 – 180

(٢) H.Haldar : Neo Hegelianism , p . 70 .

ثامنا : فلسفة الدين :

فلسفة الدين عند " جرين " تنبع مباشرة من الميتافيزيقا . وهو يعّبر عنها بلغة جميلة فى خطابات " شاهد على الله والايمان " . وتسير خيوطها الرئيسية على النحو التالى :

الله هو الذات المثالية العليا ، وامكان تحققها هو غاية حياتنا الأخلاقية ، ولا يعنى ذلك أن الله هو مجرد مثل أعلى فارغ فحسب إذ لو صحً ذلك لكان وجوداً بالقوة ولا يكون موجوداً بالفعل . فما هو ذات ناقصة جاهلة – من وجهة نظرنا – ليس سوى أمكان فحسب – اذا ما فهمناه فهماً سليماً – أما الذات الواقعية الحقيقية فهى التى ينبغى أن ننظر اليها على أنها الشئ الوحيد الموجود بالفعل ، والذى يدين بوجوده الفعلى الى كونه هو نفسه الوجود بالقوة الواعدة التى يمكن أن نكونها : " النتيجة التى تبدو لأى انسان يفهم عملية التطور هى أن الوجود المتطور هو الواقع الحقيقى ، وهو فى قابليته أن يصبح كذلك تستمد منه الذات التى تخضع للتطور طبيعتها الحقة " والله بوصفه ذات الانسان المثالية ، فإنه يتحد معها . " لكن ليس مع انسانية مجردة أو الانسانية مجتمعة ، وانما مع الانسان الفرد " غير أن اثبات الهوية بين الله والانسان لا يعنى أنه لا يوجد أختلاف بينهما ، فالهوية مستحيلة بدون الاختلاف طبقا للمبدأ الهيجلى الشهير ، فالطفل هو وجود بالقوة يصبح رجلاً بالفعل فيما بعد ، ومعنى ذلك أنه امكان أن يصبح الطفل رجلاً ناضجاً ، فالطفل اذن متحد بطريقة ما مع الرجل الناضج ، لكن ذلك لا يعنى أن الطفل هو نفسه الرجل الناضج ، فهوية الله مع الانسان هى " هوية الذات مع الذات " وفى حالة هوية بذرة البلوط مع شجرة البلوط ، فان الهوية لا توجد بالنسبة لهما ، بل بالنسبة للملاحظ الخارجى . " أما فى المسار الذى يشكل الحياة الأخلاقية ، فإننا نجد أن البذرة والتطور ، الوجود بالقوة

والوجود بالفعل هما شئ واحد ، ونفس الوعى بالذات " فنحن فى حالة وعينا بأنفسنا نعى الله . غير أن معرفة الله ليست كمعرفتنا بالموضوعات الجزئية . فنحن نعرف الشئ الجزئى بوصفه عنصراً من عناصر العالم ،أما الافتراض السابق ، والتضايف الضرورى لهذا العالم فهو الذات العارفة . وعلى حين أن العقل هو مصدر معرفتنا بالعالم ، فإنه لا يجد أن مثله الأعلى للكمال قد تحقق فيه . ذلك لأن هذا المثل الأعلى مرتبط بوعينا بالذات : " كما أن وعى الذات هو فى وقت واحد سلب واتحاد للأشياء جميعا ، وهو مالا نعرفه بل نكونه ، ثم نُعرف من خلاله " . ونحن على ضوئه نعرف نواقصنا وعيوبنا ، وهى أمور ينبغى أن نعرفها لكننا لم نعرفها بعد . ويبقى أن نعملها لكننا لم نعملها بعد ." انه عنصر الهوية بيننا وبين الوجود الكامل الذى هو فى تحققه الكامل ما نكونه نحن من حيث المبدا والامكان . والقول بأن الله موجود ، يلزمنا ان نقول بنفس اليقين أن العالم موجود وأننا موجودين . أما ما هو (الله) ، فإننا لا نستطيع ان نقول بنفس الطريقة التى نكون بها القضايا عن عالم الواقع . لكنه يدفعنا الى أن نسعى لأن نصبح مثله ، وأن نصبح متحدين معه عن وعى . وأن تكون لنا ألوهيته . وبهذا المعنى فان العقل يتلألأ فى حياة الايمان " .

ولا يمكن لمثل هذا الايمان أن يستند إلى أحداث تاريخية مزعومة يقال أنها وقعت فى الماضى البعيد . ومن ثم فلا ينبغى ان تؤخذ المعتقدات المسيحية بحرفيتها ، بل أن تُفهم على أنها تعبير مجازى عن الحقائق الأزلية فى الدين التى يمكن للعقل وحده أن يكون شاهداً عليها . ففى موت المسيح وقيامته ، مثلا نجد الطبيعة الالهية للروح متجسدة ، ويبدو الطريق إلى الحياة السعيدة المباركة متحداً مع الله . فالله لا يكون واحداً الامن حيث أنه يعود من اغترابه الذاتى فى العالم . فهو ليس موجوداً فى مكان ما فوق السحاب ، وانما هو قريب منا ، يعيش فينا ، ويفكر ويعمل ويشعر فى أفكارنا وأفعالنا ومشاعرنا. وفى

انتصاراتنا إنتصار له وفى فشلنا فشل له ، ولكنه أيضا فوقنا ويتجاوزنا . وهو الروح بما هو كذلك ، وليس مجرد وجود أسمى . والطريق إلى بلوغ التوافق معه هى أن نعيد فى حياتنا اليومية دور صلب المسيح . أنانيتنا أو محالة العثور على اشباع فيما لا يقدم لنا هذا الاشباع هى التى يبقينا منفصلين عنه . انَّ جذور الخطيئة هى أن لا نعرف شيئاً أعلى من الذات المتناهية ، وأن تستغرقها غاياتها التافهة . والخلاص يعنى أن المرء لابد أن يموت فى المسيح أو يميت الذات الدنيا لكى يرتفع الى الله ، إلى الحياة الروحية : حياة الحب والاحسان . يرتفع " إلى معبد الأخوة المسيحية التى لا يبحث أحد فيها عن خيره الخاص أو مصالحه الذاتية ، وأنما يسعى لمصلحة كل فرد آخر . إلى خير الآخرين حيث يقيم الله . والمؤمن الحق بالمسيح هو مَنْ يرتفع فوق ذاته المحدودة كما فعل المُخَلص نفسه ، ويحقق وحدة الله مع الانسان : " ان خطايانا ولا شئ غيرها هى التى تفصلنا عن الله . والفلسفة والعلم عند أولئك الذين لا يستهدفون الحديث عنهما فحسب ، بل يريدون معرفة قدرتها لا يفصلان شيئا سوى جعل نوره (نور الله) أشد وضوحاً ، وحرية خدمته أشد اكتمالا . حيث تنمو دلائل وجوده مع الزمن : فى الكتب العظيمة ، والقدرة العظيمة ، وفى تجميع العبارات الروحية التى نتعقبها خلال تاريخ الأدب ، وفى الحب الذى هو انكار الذات الذى تعلمناه فى المهد ، وفى المؤثرات الأخلاقية للحياة المدنية ، وفى الأخوة الحميمة للمجتمع المسيحى . وفى المراسم المقدسة لهذه الأخوة وفى العبادة المشتركة . وفى رسالة الوعاظ – فى ذلك كله هناك روح واحدة هى التى تتحدث . فهاهنا تشرق شمس الله . واذا لم تصل الى القلب ، فالسبب هو أن القب مظلم من داخله ، والأنانية التى نتغلب عليها هى التى تمنع اتصالنا به لنكون شخصا واحداً معه ، شخصاً واحداً مع " الاخلاص والحقيقة " .

ان الوعى بالله ليس مجرد برهان علىْ وجوده : انه حضور الله ذاته فى داخل أنفسنا وانك تجأر بالشكوى لأنك كلما بحثت عن الله فانك لا تعثر عليه ، فلا عين تراه ، ولا اذن تسمعه . غير أن اثبات وجوده لا يمكن أن يتحقق على نحو ما تتحقق وقائع العالم المادية . وليس السبب انه بعيد جداً عنا ، فهو على العكس قريب جداً منا . لكنك لا تستطيع أن تعرفه كما تعرف الوقائع المادية الجزئية التى ترتبط بها . لكنك بهذه الطريقة أيضا لا تستطيع أن تعرف ذاتك ، مع أنها ذاتك أنت . ولا أن تعرف ما تكون عليه لكنك تستطيع أن تعرفها وهى تسعى إلى الله لتصبح ذاتا حقة ، على أنها التجلى الالهى :" لا تقل أنه فى أعماق قلبك الذى يصعد إلى السماء ، ويهبط إلى الأعماق " لتعثر على الله فى ذُرى عالم آخر أو فى أعماق الطبيعة : " ان كلمة الله هى تقريبا أنت ، بل حتى على لسانك ، وفى قلبك " أنها الكلمة التى صنعت الانسان ، والتى تعبر عن نفسها فى جميع المساعى الرفيعة ، وفى الحب الذى يصاحبه عذاب وألم وفى البحث المخلص عن الحقيقة الذى طبع البشرية حتى الآن بطابعه الأخلاقى . وهى الآن تتحدث فى ضميرك . أن الله الكامن فى أعماقك هو الذى يكافح لكى يصل إلى الله .

تحدث اليه فهو يسمعك ، فالروح وحدها هى التى تلتقى بالروح ، أنه أقرب اليك من نفسك ، ومن يدك ، ومن قدمك " .

" الفصل الثالث "

" ادوارد كيرد

(١٨٣٥ — ١٩٠٨) "

أولا : حياته :

١ – الميلاد والنشأة :

ولد ادوارد كيرد فى جرينوك فى ٢٣ مارس عام ١٨٣٥ ، الابن الخامس لسبعة أبناء لـــ " جون كيرد " الذى كان يعمل مهندساً فى احدى شركات المدينة . وقد توفى الأب عام ١٨٣٨ عندما كان ادوارد فى الثالثة من عمره فلم يترك أى انطباع عنده ، وأن كان يروى عنه أن طريقته فى الحياة كانت جامدة ونظرته صارمة ، كما كان ، كثير القراءة فى كتب الدين واللاهوت التى كان يكتب عنها تلخيصات ومذكرات ، ولا شك أن الأبناء ورثوا عنه العناية بالدين ، والاهتمام بالثقافة وهى سمة تميّز بها جميع أبنائه .

توفى الأب ، وترك الأم " جانيت Janet " أرملة مع سبعة أطفال لم يبلغ اكبرهم الثامنة عشر بعد وأصغرهم طفلاً رضيعاً ، مع موارد ضئيلة ، ساعدها مستر وير Weir فعمل كوصى وصديقا مخلصا " للأم وأطفالها " . وان كان ساعدها الأول بغير شك هو ما حباها به الله من تفاؤل طبيعى ، جعلها توجه تربية أطفالها توجيهاً جيداً ، فارسلتهم الواحد بعد الآخر الى " أكاديمية جرينوك " ، وشاهدت نجاحهم وراقبت ازدهارهم حتى أصبح بعضهم رواداً فى عصرهم . واكتفت فى سنواتها الأخيرة بالاستمتاع بقراءة روايات " سيرولتر سكوت " وبصفة خاصة بالاستماع إلى ابنها ادوارد وهو يقرأ لها هذه الروايات عندما يزورها بين الحين والحين فى بيتها القديم ، وماتت فى هدوء فى التسعين من عمرها .

أما " ادوارد " فقد قضى سنوات طفولته الأولى فى رعاية عمته الأنسة " جين كيرد " التى تبنته وكانت تعيش فى الطرف الآخر من المدينة . كان

الطفل رقيقا هادئا لا يميل إلى اللعب ، صافى الذهن . فى الوقت ، الذى كانت فيه عمته عميقة التدين ، فاعتادت أن تأخذه معها لتأدية الشعائر الدينية الكثيرة عدداً والطويلة زمنا . وهو يروى أن سلوكه ذات مرة كان سيئا حتى أنه طرد . كما يروى أيضا أنه ذات ليلة كان يغط فى سبات عميق عندما هبت عاصفة عاتية أحدثت ضجيجاً عاليا ، فجرى الطفل الصغير حافى القدمين إلى غرفة عمته وأيقظها وهو يقول : " إسألى الله أن يوقف تلك العاصفة ! " (١) .

تلقى ادوارد كيرد أول تعليم له فى اكاديمية جرينبروك " . غير أن الأساليب الى كان يتبعها دكتور براون مدير الاكاديمية لم تكن تعجب الصبى الهادئ الرقيق الذى ظل طوال حياته ينفر من العنف والسلوك الحاد . لكنه وقع لحسن حظه ، فى عام ١٨٤٧ تحت تأثير استاذ من نوع مختلف تماما ، أستاذ جديد تّم تعيينه فى الاكاديمية ، واستطاع على الفور أن يفهم الصبى جيداً ، كما فهمه الصبى بدوره ، وفى الحال تخلى الصبى عن كسله والتفت الى دروسه وأصبح محباً للكتب يقرأ بشغف كل ما تقع عليه عينه وبرز فى المدرسة حتى نال جوائز فى الرياضيات وغيرها من المواد . وكان تغيره ظاهراً حتى قيل أنه " نتيجة لتصميم داخلى " فنتائجه لم تكن مؤقته . فقد ارتبط بمعلمه بصداقة وثيقة كانت نادرة فى اسكتلنده فى تلك الأيام .

هذا المعلم الجديد هو " ديفيد دف David Duff " الذى كان رجلا عظيماً كرّس نفسه للعلم فى اسكتلنده ، رُسّم كاهنا فى الكنيسة المشيخية ، وأصبح أستاذاً لتاريخ الكنيسة . وتوفى عام ١٨٩٠ .

---

(١) Sir Henry James and John Muirhead : The life and philosophy of Edward Caird, Thoemes Bristol , 1991 p. 9 .

وربما كان من الصواب أن نقول انَّ " ادوارد كيرد " عندما ترك رعاية " دكتور دف " كانت حياته قد تشكلَّت بالفعل وتحدد مسارها . فقد التحق بعد ذلك بجامعة " جلاسجو " في بداية فصل الشتاء للعام الجامعي ١٨٥٠ / ١٨٥١ وانتظم في دروسه أولاً في الآداب ، ثم في اللاهوت حتى نهاية العام الجامعي ١٨٥٥ / ١٨٥٦ ، ثم بعد ذلك في عام ١٨٥٦ / ١٨٥٧ . وعلى الرغم من أنه كان مقيداً في جامعة البوم Album كطالب في اللاهوت ، فانه غاب عن قاعات الدرس طوال العام . وربما كان اعتلال صحته وراء دراساته المتقطعة . ومع ذلك فقد نال الجائزة الثالثة والسابعة في الآداب الكلاسيكية (الأدب اليوناني اللاتيني) . ونال بعد ذلك الميدالية الذهبية في المرحلة المتقدمة من الأدب اللاتيني ، و" الوشاح الأزرق " في الانسانيات . كما تُرّجم محاورة " مينون " لأفلاطون . ونال عنها أفضل جائزة في الترجمة ، لكنه لم تسجل له انجازات خاصة في " المنطق " أو " فلفسة الأخلاق " ويبدو أنه لم يتأثر قط بأساتذة هاتين المادتين ([1])

وكان من أصدقائه بالجامعة مجموعة من الشباب الذين أصبحوا مشاهير فيما بعد . وكان كيرد مع بعض زملائه يشكلون جماعة تظن أنها رديكالية يؤمنون بتقدم الشعب ، وحرية التعليم وتوسيع دائرة الاقتراع العام ، وحقوق الرجل ، وحقوق المرأة ..." . وفي الوقت ذاته كنا نشتعل حماساً بعبادة البطل والبطولة لكارليل . فقد كانت حماستنا لكاريل لا مثيل لها .. رغم ما كان يشاع عنه أنه من الملحدين ، أو من الطبيعيين المؤلهة أو حتى من أصحاب وحدة الوجود .." ([2]) .

---

(١) Ibid , p. 15 .

(٢) Ibid, p. 17 .

اعتلت صحة " كيرد " ربما من الافراط فى الدراسة والارهاق فى البحث ، فانتقل فى عام ١٨٥٦ الى " سانت أندروز " وربما كان هواء البحر هو الذى جذب كيرد إلى هذه المدينة العتيقة .

وفى ذلك الوقت كان " فرير " يشغل كرسى فلسفة الأخلاق . كما كان من الميتافيزيقيين اللامعين فى اسكتلنده آنذاك ، ظل يحاضر فى " المعرفة والوجود " و " تاريخ الفلسفة " سنوات طويلة وقد قدّم تاريخ الفلسفة بشكل حى مع مقدمات مثيرة عن الفكر اليونانى ، وكذلك عن الفكر الانجليزى من " لوك " فصاعداً . وأن لم يكن معروفاً على نحو دقيق ، ما إذا كان " كيرد " قد إنتظم فى محاضراته أم لا . كما أننا لا نعرف ما إذا كان " فريرا " قد عمق عند كيرد الاهتمام بالفلسفة ، أو قدّمه إلى الفلاسفة المثاليين العظام الذين كان " فرير " كما قدمنا ، أول قارئ عظيم لهم فى هذه البلاد (١) .

غادر " كيرد " سانت أندروز فى ربيع عام ١٨٥٧ دون أن يسترد صحته ، ويقى مع شقيقه الاكبر " جون " الذى كان قد رسِّم ، فى ذلك الوقت ، كاهناً فى ابرشية " ايرول Erol " كما أصبح معروفاً فى اسكتلنده كلها كأحد الوعاظ الدينيين . وان كان أسلوبه فى الطابة اكثر مأساوية مما سصبح عليه فى نهاية حياته . كما كانت سلطته على مستمعيه هائلة ولهذا قال عنه شقيقه ادوارد " انه ما أن يعتلى خشبة المسرح ، حتى يصبح بسهولة شديدة ممثل فى عصره ! " .

كانت اقامة ادوارد كيرد مع شقيقه " جون " مفيدة مع جميع الجوانب ، فقد وضع تحت رعاية طبية جيدة ، وأشرف عليه أكثر الأطباء خبرة ومهارة "

---

(١) Ibid , p. 19 .

دكتور وايلى " الذى كان يصحبه فى كثير من الأحيان لزيارة مرضاه ، ويروى له فى الطريق حكايات كثيرة ، مما جعل العلاج ناجحاً ، ومن الآن فصاعداً حتى سنوات عمره الأخيرة ، لن تنقطع درساته الجادة بسبب المرض أيا كان نوعه !

ومن الفوائد الأخرى لهذه الاقامة أن لقاء الشقيقين كان يتم لاول مرة ، فهاهنا يجتمعان ويشتركان فى الاهتمامات والاهداف التى استمرت معهما طوال حياتهما وأثناء هذه الاقامة الطويلة مع شقيقه الاكبر كان مجرى حياة " كيرد " يتخذ أهم منعطفاته ، فقد تخلى تماما عن فكرة أن يصبح قسيساً فى احدى كنائس اسكتلنده التى كانت تراوده منذ صباه . ومن هنا فقد عاد الى جامعة " جلاسجو " وانتظم فى دروس اللاهوت ، ونال بالفعل جوائز فى عام ١٨٥٨ /١٨٥٩ . لكنه بدا الآن يوجه أنظاره الى جامعة اكسفورد ويتطلع إلى حياة العالِم والمفكر (1) .

وقد يكون السبب فى اقلاعه عن ممارسة مهنة القسيس هو ما شاهده فى شقيقه " جون " من مواهب عالية كالفصاحة فى الخطابة ، والحماس العاطفى المتأجج ، والأشارة المأساوية وهى كلها خصال كانت غريبة عن طبعه ومزاجه ، مما جعلته يستخف بمواهبه فى هذا الميدان لأنه " كان يأسف بعمق فى اللحظات التى يشعر فيها بعجزه عن الكلام عندما يشعر أنه قوى " (2)

٢ – تأثير كارليل :

فى ذلك الوقت انتشر تأثير " توماس كارليل " انتشاراً واسعاً فى كل مكان ، كما كان ملهما لعقول الشباب الذين كانوا من المؤمنين " بعبادة البطل "

---

(١) The Cambridge Dictionary of Philosophy , Ed. By Robert Audi, 1995 , p. 97 .

(٢) Ibid, p. 21 .

وكانت جمرات النار هذه لا تزال تشتعل داخل " كيرد " عندما ألقى محاضرة عن " عبقرية كارليل " بعد ذلك بسنوات عديدة عندما أصبح أستاذاً بجامعة جلاسجو ([1]) . بدأها بالحديث عن أفضل وسيلة لدراسة كاتب عظيم " أن نسير معه بذهن مفتوح متقبل وبلا نقد كبير ، بل أن نترك طريقته فى التفكير تتغلغل فى عقولنا حتى تصبح جزءاً من جوهرنا . ومالم نفعل ذلك فسوف تكون انتقاداتنا غير مقنعة ..([2]) . ويقول كيرد بعد ذلك أن " كارليل مارس ، فى زمانه ، تأثيراً ساحراً قوياً على الشباب الذين كانوا فى بداية التدرب على التفكير ."([3])

لقد كان تأثير كارليل فى كيرد هائلاً وشاملاً ، رغم إختلافهما مزاجيا – فى جميع الجوانب التى اهتم بها ، سواء فى الفلسفة أو الأخلاق أو القضايا الاجتماعية والموضوعات الدينية . ثم بدأ يتعلم كيف يعرف عن الفلاسفة المثاليين أفضل مما يعرفه كارليل نفسه الذى كان يدين لهم بما هو جوهرى فى الجوانب الايجابية من فلسفته . والحق أن كارليل لم يكن المرشد ، ولا الدليل لكيرد ، فى مغامراته التأملية فى سنوات نضجه ، وانما هو الذى أشار إلى الطريق الذى نخرج به من المعتقدات الدينية إلى العالم الخارج الواسعى . ولقد عَّبر " كيرد " عن تقديره لكارليل وعن دينه الخاص ودين عصره نحوه فى العبارة الآتية : -

---

(١) نشرت هذه المحاضرة فى كتابه " مقالات فى الأدب والفلسفة " المجلد الأول من ص ٢٣٠ حتى ص ٢٦٧ .

(٢) Edward Caird : Essay on literature and philosophy Vol. I, James Madehase and sons , 1892

(٣) Ibid , p . 230

" سيكون من الصعب أن تقول ان هذا البلد (انجلترا) لا يزال خارج المجرى الرئيسى للثقافة الأوربية . ومن المؤكد أنه لن يكون من المبالغة أن نقول أن كارليل حطّم إلى حد ما – الحدود الضيقة التى انغلق فيها الأفق الثقافى أو العقلى . فمن ذلك ، مثلا أن كارليل كان أول مَنْ اكتشف فى هذا البلد ، المعنى الكامل للاحياء العظيم للأدب الألمانى ، والدعم الهائل الذى جلبته مثالية الشاعر وفلسفته لايمان الانسان الضعيف . فهو أول مَنْ قدّم بطريقة محددة ، أفكاراً جديدة عن الانسان والعالم مما انطوى عليه الأدب الألمانى .. وأول من سمعنا منه كلمات عظيمة عن " جوته " و " شيللر " و" ريختر " و " نوفاليس " .. (1) .

وفى ١٣ اكتوبر عام ١٨٦٠ التحق " كيرد " بكلية باليول " بجامعة اكسفورد حيث كان يقوم بالتدريس نخبة من خيرة الأساتذة من بينهم " بنيامين جويت " صاحب الترجمات الشهيرة لمحاورات أفلاطون . وو . ل . نيومان الذى نشر " السياسة لأرسطو " الذى كان يحاضر فى تاريخ اليونان .

وفى جامعة اكسفورد إرتبط مع زميل له هو " توماس هل جرين " بصداقة وطيدة كما تأثر به تأثراً قوياً . فقد كانت هناك أشياء كثيرة مشتركة بينهما . حتى أن المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية التى سوف يعلمها الاثنان سوف تكون واحدة فى جوهرها . ولقد وصف بروفسور مويرهيد هذا الارتباط الوثيق بينهما بقوله : " نادرا ما نجد طوال تاريخ الفلسفة ، رجلين توّحد ذهناهما وفهم كل منهما الآخر – نادرا ما نجد فى تصورى صديقين مثل : جرين وكيرد .." (2) .

---

(١) Edward Caird , Ibid p. 232- 233

(٢) The life and philosophy of Edward Caird, p. 131 .

وفى ٨ مايو عام ١٨٦٤ بعد أن أدى امتحاناً أظهر فيه " قدرة فائقة " على حد تعبير أحد الممتحنين ، اختير " كيرد " زميلاً فى كلية ميرتون حيث عُيّن – بعد هذا الاختبار مباشرة ، معلما فى الكلية ، وهى مهنة ظل يمارسها حتى ٦ مايو عام ١٨٦٦ .

٣ – مرحلة الأستاذية : أستاذ الأخلاق فى جلاسجو :

فى عام ١٨٦٦ اختير كيرد استاذا للفلسفة الخلقية فى جامعة " جلاسجو " من بين عدد كبير من المرشحين ، وقد كان سعيداً بهذا المنصب سعادة لا توصف . كتب يقول " لم يصل طموحى فى الماضى أبعد من تدريس الفلسفة فى احدى الجامعات الاسكتلندية ، وفى هذه الجامعة بالذات التى أدين لها بالشئ الكثير " (١) .

ولقد كان تعيين كيرد فى جامعة جلاسجو أمرا له أهميته العظمى فى نشر الحركة المثالية ، اذ جعل لها مركزين قويين : فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلا للمثالية فى اسكتلنده . وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطويق للفلسفات السائدة ، فتولت اكسفورد ، أساساً مهاجمة التفكير التجريبى والتطورى عند " مل " و " بين " ، و " سبنسر " و " دارون " وهكسلى " ووجهت جلاسجو هجومها ، فى المحل الأول ، إلى مذهب " هاملتون " الذى كان يسيطر عندئذ على الجامعات الاسكتلندية . وفى هذا الصدد أحدث كيرد انقلاباً : فعندما ترك جلاسجو ليخلف جويت عميداً لباليول ، بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس ، كان قد أنشأ جيلا كاملاً من الهيجليين الشباب الذين خلفوه فى السيطرة على الأرض التى غزاها ووسعوها . وبعودته إلى اكسفورد ملأ أخيراً

---

(١) Ibid, p. 48 - 49

تلك الثغرة التى خلفها وفاة جرين المبكرة ، وأعاد الحركة المثالية الى الكلية التى بدأت فيها ، ودعَّمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللامعة ([1]) .

وليس من الصعب أن نتعرف على أثر كيرد فى تلامذته فى جامعة جلاسجو ، يقول واحد منهم هو دكتور جيمس بونار " : " لم يستطع معظمنا قط أن يوفى ادوارد كيرد حقه من التقدير ، كما أننا لا نستطيع أن نقول انَّ هناك أمراً من أمور الروح لسنا مدينين لكيرد بتشكيله على نحو ما هو عليه الآن عندنا .." ويقول آخر " لقد كان فكره الحى يتجدد يوميا ، كذلك عرضه اللامع ، وتعاطفه معنا ، وكذلك المعاناة التى لا حًد لها التى كان يعانيها كيرد فى مقالاتنا وبحوثنا التى لا تنقطع ، مع تشجيعه الدائم لنا . كان يقول " من المهم أن تكون الفلسفة حقة ، ومن المهم أن تكون معقولة . لكن أن تكون معقولة هو أكثر أهمية من أن تكون حقة " . تلك هى روح تعاليمه . وشجعنا على أن نؤمن أن ما هو حق لابد أن يكون معقولا . وذلك ، فى ظنى ، ما جعل فكره يأسرنا فى تلك الأيام " ([2]) .

وليس من السهل أن نكتشف سر التأثير غير العادى الذى كان كيرد يمارسه على تلاميذه . فلم يكن فصيحاً ، مثل شقيقه جون كيرد ، ولم يحدث أن ظهرت لمعات فجائية فى محاضراته ، ولا إنفعالات طاغية – لم يكن ثمة سوى إخلاص تام للفكر ، وبساطة متناهية فى إلقاء المحاضرات ، وفى عرض الفكرة ، ومع ذلك فلم تكن نملك سوى إحترام شخصيته القوية الهادئة . ومن هنا

---

(١) رودلف ميتس : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٩٣ ص ٣٥٣ .

(٢) The life and philosophy of Edward Caird , p. 57 .

فقد إرتبط بتلاميذه " بعلاقة سقراطية " واضحة لم يزعم أنه يملك " حكمة خاصة " أو أن يدعى أن هدفه أن يقودهم الى أية حكمة جزئية معينة ، بل كان يود أن ينتهى بهم إلى حكمة الحكيم فى كل العصور ، ومن المؤكد أن ذلك كان أحد المصادر الكبرى للأثر الذى مارسه على تلاميذه ، فهو المُعلم وهم الحواريون مهمة المعلم تقديم تفسير روحى للحياة ، فيكتسب الحواريون وجهة نظر روحية "([1]) .

٤ – كيرد أستاذاً فى اكسفورد :

كانت جامعة اكسفورد التى عاد اليها كيرد عام ١٨٩٣ مختلفة أتم الاختلاف عن اكسفورد التى تركها عام ١٨٦٦ ، فقد شهدت هذه الفترة احياء عظيماً للفلسفة . مما جعلها تستحق تسمية جديدة هى حركة اكسفورد الثانية ([2]). فالمذهب المثالى الذى كان قد انتهى فى ألمانيا ، رحبت به انجلترا وأعادت تفسيره وشرحه وتأويله . وعلى الرغم من أنه وجد بيتا مبكرا فى جامعة " سانت اندروز " حيث كان بروفسور " فرير " يضئ قاعات الدرس ، وفى " أدنبره " حيث يعرضه دكتور هاتشسون سترلنج " بقوة واقتدار فان جامعة اكسفورد هى التى شكلته تياراً فلسفياً هادراً ، ومنها انتشر فى البداية فى جامعة جلاسجو ، ثم بعد ذلك فى جامعات انجلترا ، والمستعمرات ، والولايات المتحدة الأمريكية . لقد كان انبثاقه فى كلية باليول فى أوائل الستينات ، ومنها انتقل الى الكليات الأخرى فى الأعوام القليلة التالية ، حتى جرى بقوة فى أواسط السبيعينات .

---

(١) bid . p. 77

(٢) كانت حركة اكسفورد الأولى سابقة ، وأن كانت فى القرن التاسع عشر أيضاً ، لكنها حركة دينية استهدفت تجديد الفكر الكاثوليكى وممارسته داخل الكنيسة فى انجلترا فى مواجهة النزعات البوتستانتية . وكانت القضية الأولى لهذه الحركة تغيير القوانيين التى تربط الكنيسة بالدولة .

كان " بنيامين جويت " الذى يرتبط بعلاقة ما بهذه الحركة أستاذا فى باليول . كما كان توماس هل جرين قد حاضر منها كاستاذ للفلسفة الخلقية منذ عام ١٨٧٨ ، وكان ف. هـــ برادلى أستاذاً فى كلية ميرتون . صحيح أنه قليلاً ما كان يشاهد ، لكنه فى الوقت ذاته كان قوة فلسفية هائلة . كما كان شقيقه أ . س. برادلى أستاذاً فى باليول . وكان معه ر.ل.نتلشب " بقوته النادرة وحدوسه واستبصاراته . كما كان بوزا نكيت زميلا فى الكلية " الجامعية " يرسى قواعد نظرته الشاملة حول تعاليم هيجل وجرين . وكان " وليم ولاس " يعمل مع برادلى فى كلية مرتون " فى تثبت الفكر الجديد ودعمه بترجماته وشرحه لمنطق هيجل وفلسفة الروح .

غير أن هذا العصر الذهبى كان قصير العمر ، فسرعان ما توفى هل جرين فجأة عام ١٨٨٢ ، وكذلك وفاة نتلشب أحدثت هوة يصعب ملؤها ، وفى السنوات القليلة التالية تقلصت هذه المجموعة الممتازة بانتقال الكثير منهم إلى أماكن مختلفة للتدريس او الكتابة .

وفى هذه الأثناء ظهرت حركات جديدة ألهمتها مصادر أخرى مختلفة تماما ، توجهت الى الشباب والشيوخ معاً وهددت المثالية القديمة . صحيح أن " وليم ولاس " ظل باقياً فى أرضه القديمة . غير أن " ولاس " كان – مثل نتلشب – لا يسعى إلى تكوين " تلاميذ أو حواريين " .. وهكذا أصبح المكان شاغراً فى أوائل التسعينات ، واعتقد الكثيرون أنه لا يمكن أن يملؤه سوى استدعاء رجل من الرواد القدامى .

وجاءت وفاة " بنيامين جويت " عام ١٨٩٣ معززة دعوة معلم كفؤ يمثل التراث القديم . وهكذا أرسلت الدعوة إلى " ادوارد كيرد " وعلى الرغم من أهميتها الشديدة ، فقد أحدثت له ارتباكا فى حياته ، فهو الآن يحيط به حشد من

التلاميذ والأصدقاء وكان شقيقه جون كيرد – المدير – يشعر بوزنه وأهميته بالنسبة له . وهو سوف يغادر مكانا ينعم فيه بقدر عظيم من النجاح من أجل آمال مجهولة تغلب عليها صفات المغامرة . وفضلا عن ذلك فسوف يتغير وضعه من الناحية المالية فسوف يقل دخله فى الوقت الذى تزداد فيه مطالبه ، وشقيقة زوجته المريضة العاجزة التى ارتبطت به اكثر مما ارتبط بها ، كيف سيكون آثر الجو الجديد والبيئة الجديدة عليها . لهذه الأسباب مجتمعة لن يدهشنا تردده . كتب إلى واحد من تلاميذه القدامى يقول : " من الصعب ، من نواحى كثيرة ، أن أترك جلاسجو ، وفى استطاعتى أن أقول إنه لا شئ يجعلنى أفعل ذلك الا ما قد حدث : دعوة بالاجماع من الكلية التى عمل بها " جويت و " جرين " .. ([1]) .

وفى أول ظهور رسمى له ألقى " كيرد " محاضرة فى قاعة باليول كانت خاصة بالمستمعين . وبعد أن أعرب عن إمتنانه لوكيل الكلية ، أشار إلى مدى دينه لاساتذة باليول السابقين : " جرين ، وهنرى سميث ، ونيومن " ووعد أن يسدد هذه " الديون التربوية " بالاسهام بنصيب بارز فى التربية والقاء المحاضرات . " وكانت الكلمة التى ألقاها جديرة برجل صاحب سمعة عريضة كفيلسوف اسكتلندى " على حد تعبير مجلة اكسفورد ([2]) . وتقول المجلة نفسها عن محاضراته بعد ذلك ([3]) : " كانت الحشود التى احتشدت فى محاضرات أستاذ باليول ، ضخمة ، ويندر أن ازدحمت بها القاعة قبل ذلك . على الرغم من أن المرء لا يتوقع أن يحقق كيرد فى جامعة اكسفورد نفس النجاح الذى حققه فى

---

(١) Ibid, p. 137 .

(٢) Ibdi', p. 136 .

(٣) عدد ٦ ديسمبر ١٨٩٣ وعدد ٢ مايو عام ١٨٩٤ من " مجلة اكسفورد " .

جامعة جلاسجو على مدى ربع قرن مضى . فنظام الجامعة فى اسكتلنده مختلف تماماً . كما أن المحاضرات المتخصصة كان لها هناك أهمية اكثر بكثير مما تجده فى جامعات انجلترا العتيقة .." .

كان كيرد فى جامعة اكسفورد يقوم بالتدريس ثلاثة فصول : فيدرس المنطق فى فصل الشتاء ، ومبادئ الأخلاق فى فصل الربيع . ثم أفلاطون أو أرسطو فى فصل الصيف . وان كان الفصل الأخير قد تغير موضوعه ، فأصبح يقوم بدراسة مفصلة لكانط . وكانت المحاضرات التى يلقيها فى الأخلاق ، بصفة خاصة ، شعبية ومحبوبة . وكان أصل المقررات واكثر عونا للطلاب . أما محاضراته فى المنطق ، وعن كانط ، فكانت فى الأعم الأغلب صعبة .

ولكن من الخطأ أن نظن أن كيرد خلال سنواته فى اكسفورد لم يكن سوى محاضر عظيم فحسب . كتب عنه بوزانكت يقول : " البحث الرفيع ، والسعى الدعوب والكفاح من أجل فهم الأشياء من أعماقها – تلك كانت حياة كيرد وروح إنتائجه الفلسفىّ (1) . ان المعلم العظيم يعرف كيف يستخرج ماء الحياة من الصخر الجامد . ولما كان كيرد قد أبدى إهتمامه بالتدريس فى اكسفورد فقد جعله ذلك يقرأ من جديد الفلسفة اليونانية بأسرها من منظور جديد. وعندما دُعى فى المرة الثانية لالقاء " محاضرات جيفورد " عام ١٩٠٠ . كان جاهزاً لوضع التلج على أعماله الفلسفية ، بالقاء محاضرات – ثم نشرها بعد ذلك – ربما كانت من أعظم مؤلفاته وهى " تطور اللاهوت عند فلاسفة اليونان" ويقول بوزانكيت عن هذا الكتاب : " هذا عمل بلغ الذروة : أن تعالج بدقة ومن وجهة نظر ميتافيزيقا الدين لا من وجهة نظر التعاليم القديمة فى فلسفة أفلاطون وأرسطو – كان عملاً مثيراً عند عودته الى جامعة اكسفورد عام ١٨٩٣ ، ومن

(١) " محاضر الاكاديمية البريطانية " عام ١٩٠٧ / ١٩٠٨ ص ٣٨٣ .

هنا مست الحاجة إلى إدخال تعليمه فى مناهج التعليم فى جامعة اكسفورد . وعلى أية حل فقد كان اعجازاً بارزاً لرجل جاوز الخامسة والستين أن يحمل على عاتقه دراسة الفلسفة اليونانية من أفلاطون وأرسطو حتى أفلوطين والقديس أوغسطين . واضعين فى الاعتبار ان ذلك قد تحقق مع سيطرة كاملة على التفصيلات الدقيقة ، ودقة فى الحكم وسلامة فى العرض . مما جعله أفضل كتاب مدرسى فى الموضوع فى اللغة الانجليزية ، وربما فى أية لغة أخرى "(1)

ويقول ج. سميث عن منهج كيرد فى التفكير : " لم تكن فلسفته لتمضية وقت الفراغ ، وانما هى العمل الجاد فى حياته . لقد قيل عنه ذات يوم " انَّ عقله يعمل كما يعمل الضمير " . وطوبى لمن كان ضميره يعمل مثل عقله ! لقد ألف العيش مختاراً مع عظماء العقول فى العالم ، وراح بصبر دءوب يدرك جوهر تعاليمهم ، ليجعل إدراك الآخرين لها أكثر سهولة . وكلما قرأ (ولقد قرأ على نحو واسع) أخذ يحلل ويشرح ، ويقارن الفقرة بالفقرة . ويكثف اسهامات عظماء المفكرين فى صور وأشكال يسهل فهمها دون أن تفقد ثراءها أو أصالتها الأولى .." (2) .

أما علاقة كيرد بتلاميذه فقد كان يحاول أن يقتضى أثر " بنيامين جويت " فيعرف هؤلاء التلاميذ فردا فردا ، لكنه لسوء الطالع كان على عكس جويت قليل الكلام معهم ، رغم أن محبتهم له ، بل محبة الكلية كلها لشخصيته لم تكن موضع شك أبداً .

(١) الفقرة السابقة نفسها من " محاضر الاكاديمية الانجليزية " ص ٣٨٣ .

(٢) " مجلة اكسفورد " ١٢ نوفمبر عام ١٩٠٨ .

إلى جانب اهتماماته الاكاديمية ، انشغل كيرد بقضايا اجتماعية كثيرة منها تقريب الهوة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ، وهى مهمة وصفها بأنها تحتل مركز الصدراة فى العمل الاجتماعى فى العصر الحديث . وكانت آخر القضايا التى شغلت اهتمامه: تحسين أحوال تعليم النساء فى اكسفورد ، حتى انه انضم الى رابطة تعليم المرأة ، ثم رأس هذه الرابطة طيلة السنوات العشر الأخيرة من حياته . ولقد قالت عنه سكرتيرة الرابطة الآنسة روجرز :" إنه كان أهدأ ، وأخلص ، وأقوى صديق للرابطة " ! وكان يسمح للنساء بحضور محاضراته ، ويتقبل منهن ما كتبته التلميذات من مقالات فى الفلسفة . كما ناضل لمنح المرأة الدرجات العلمية المناسبة : كليسانس الآداب أو تخصيص دبلوم لهن وقد كسب المعركة التى كان قد بداها الرعيل الاول فى اكسفورد من أمثال " ولاس" و " كوك ولسن " وغيرهما . كما كتب فى الصحف ، مثل جريدة التيمز Times مقالات قوية دافع فيها من وجهة نظره ، عارضاً الحجج التى اعتمد عليها فى حسم القضية . منددأ بالعوائق التى عانت منها المرأة وسدت فى وجهها طريق العمل ، وطريق التعليم فى آن معاً ، رغم شهادة الجامعات التى منحتها درجات علمية لجدارتها وتفوقها ، والنساء بصفة عامة قادرات على العمل إذا أتيحت لهن الفرصة .

٥ – خاتمة المطاف :

بدأ المرض يهاجم الفيلسوف بين الحين والحين . ثم اشتد عندما بدأت نوبات الشلل تهاجمه منذ عام ١٨٠٥ ، مما اضطر أستاذ باليول الى التقاعد نهائيا . وأشار عليه الأطباء بتغيير الجو على أمل أن يساعده هذا التغيير فى الشفاء الكامل . فقام ببضع سفريات خارج انجلترا . وجمع له أصدقاؤه مبلغاً من المال لعله يساعده على القيام بسفرية مريحة مع زوجته . وكانت أهم هذه

السفريات رحلته الطويلة إلى ايطاليا التى صحبه فيها صديقه ج.أ. سميث . لكن رغم وجود مميزات كثيرة لهذه الرحلة فلا نستطيع أن نقول أنها عملت كثيراً على تحسين صحته . فقد ذكر لصديقه أن هناك شيئاً خطأ فهو بعد قراءته لصفحة واحدة من أى كتاب فلسفى مهم ، كان يشعر أنه لا يستطيع أن يتذكر سوى أشياء قليلة مما قرأ ، وربما لا يتذكر منه شيئاً قط ! ويقول الصديق مازحاً إننا لو طبقنا هذا المقياس نفسه ، ما كان فى استطاعتنا ان نترك الأطباء على الاطلاق !

فى ايطاليا لم تكن فنون روما وآثارها تستهويه ، ولا جذبت إهتمامه . أما ما كان يعمل على يقظته ويشد إنتباهه فيوليه قدراً من الاهتمام فهو أى شئ يمس حياة القديس أوغسطين ، أو دانتى ، أو بعض الكتب الاكاديمية أو أساتذة الفلسفة . فبعد يوم طويل من النزهة ، ومشاهدة الأماكن الطبيعية ، كان يحلو له ان يعود فى المساء إلى الجزء الخاص " بالفردوس " فى الكوميديا الالهية لدانتى فيقرأ فى الكتاب طويلا فى الليل (مفضلا أن يقرأ بصوت مرتفع) . كما لو كانت هذه القراءة فى ترجمة هذا الكتاب هى الهدف الحقيقى من زيارته لروما ([1]) .

ومن بين الزيارات القليلة التى قام بها " كيرد " زيارة قصيرة لزوج شقيقته وكانت بالبحر ، ولكنه شعر أثناء هذه الرحلة البحرية ان المرض يشتد عليه أكثر ، فتجنب الناس ، وانهمك فى قراءة تاريخ " تاسيتوس " ([2]) .

---

(١) The life and Philosophy of Edward Caird , p. 157 .

(٢) تاسيتوس (٥٦ - ١٢٠ م) خطيب رومانى وسياسى ومؤرخ كتب " الحوليات " ، " تاريخ الأباطرة منذ وفاة الامبراطور أغسطس " .

أشار عليه الأطباء مرة أخرى بزيارة الأماكن الطبيعية ، فقام المرة تلو الأخرى بقضاء اجازته فى أجمل الأماكن الطبيعية فى انجلترا : منطقة البحيرات الانجليزية . لكنه كان يقضى هذه الاجازات وحيداً من ناحية ، غير مكترث من ناحية أخرى بهذه المناظر الطبيعية الجميلة .

لم يفده تغيير الجو أو الأماكن فى شئ ، وانْ ظل يقرأ ويتحدث قليلا الى أصدقائه لكنه كان يعانى من نوبات الشلل ، فضلا عن إصابته " بمرض برايت (1) . وهكذا راحت شجرة البلوط تترنح . وفى مساء يوم الأحد أول نوفمبر عام ١٨٠٨ سقطت الشجرة الى الأبد . وكتبت " مجلة اكسفورد " تقول :

" مات أستاذ باليول فى مسكنه بطريق " باردويل " مساء الأحد أول نوفمبر ، مات ادوارد كيرد الزميل فى الأكاديمية البريطانية ، وعضو المعهد الفرنسى ، والزميل السابق فى كلية مرتون . وأستاذ الفلسفة الخلقية السابق فى جامعة جلاسجو عن عمر يناهز الثالثة والسبعين " (2) .

ودبجت فيه قصائد الشعر عن حياة الفكر الخالصة التى هوت ، وأستاذ الحكمة الذى خر صامتاً .

وأخيراً إستقر " إدوارد كيرد " فى مثواه الأخير بجوار " توماس هل جرين " و " هنرى سميث " و " بنيامين جويت " ، نظراؤه الذين قدموا خدمات جليلة بكلية باليول ، ولجامعة اكسفورد .

---

(١) " برايت " اسم طبيب انجليزى ، وكان الاسم يطلق كمرادف لوجود زلال فى البول وهو يشمل أشكالا عديدة من مرض الكلى المصحوب بزلال فى البول – قارن " معجم العلوم الطبية والطبيعية " للدكتور محمد شرف – مكتبة النهضة بيروت .

(٢) op. ed . p. 158 .

" ليس هذا وقت تلخيص اسهاماته في الفلسفة . فأعماله الفلسفية سوف تظل لفترة طويلة تتحدث عن نفسها للأجيال القادمة من الطلاب . أما الآن فان أصدقاءه الذين عرفوه جيداً سوف يذكرون كيف انعكس فكره العميق على حياته الخارجية وعلى شخصيته . فحياته الخارجية والداخلية تعبران عن روح واحدة ، روح الصفاء الجميل ، والقلب الكبير ، والايمان بالخير وبالله .. لن تجد رجلاً من جيلنا إستطاع مثله أن يتخلص من الأنانية والغرور ، ومن الأطماع الشخصية . فالأشياء الصغيرة والوضيعة تتلاشى فى حضوره . لأنه لم يحب سوى الأمور العظيمة ، والرجال العظام . وفوق ذلك كله يحب الحقيقة التى يسعى جاهدا للظفر بها وابلاغها للناس " (1) .

وفى اللوحة التذكارية فى كنيسة باليول كُتبت هذه الكلمات :

" الرجل الخيّر لا يمكن أن يناله أذى . لا فى حياته ولا فى مماته ، ولا يمكن للآلهة أن تهمله " (2) .

وبعد عامين من وفاته أعدَّ أصدقاؤه وتلاميذه لوحة تذكارية تحمل صورته نقش عليها هذه الكلمات :

عندما يصل الأمر إلى القلب ، عندها سيرحل . (3) .

---

(١) حياة ادوارد كيرد وفلسفته " ص ١٦٠ وقارن أيضا كتاب هيرلال هاتدر " الهيجلية الجديدة " ص ٧٦ .

(٢) افلاطون محاورة الدفاع " ٤١ هـ .

(٣) أفلاطون محاورة فيدون " ١١٨ .

ثانيا : تصور كيرد للفلسفة :

فى عام ١٨٨١ ألقى " ادوارد كيرد " محاضرة افتتاحية فى " الجمعية الفلسفية فى جامعة ادنبره ، جعل عنوانها " مشكلة الفلسفة فى العصر الحاضر " ([1]) . وآدارها حول تصوره للفلسفة ومهمتها . وقال فى بدايتها أنه يرى من المناسب أكثر أن يتحدث عن بعض الملاحظات العامة حول طبيعة الموضوعات التى تدرسها الفلسفة بدلا من الحديث عن موضوع فلسفى معين ." ولهذا فاننى أقترح أن يكون الموضوع الذى تدور حوله المحاضرة هو : " المشكلة العامة للفلسفة " والصورة الخاصة التى أتخذتها هذه المشكلة فى العصور الحديثة " ([2]) . ثم يشرح ما يعتقد أن الروح الفلسفى تكمن فى قدرة المرء على تبنى آراء الآخرين – دون إقحام أية أحكام مبتسرة ، واعتبارها مؤقتا كما لو كانت هى آراءه الخاصة . ثم له بعد ذلك أن يخضعها للنقد كيف يشاء ، ويطلب من الحضور أن يتحلوا بهذه الروح . ([3]) .

يطرح كيرد بعد ذلك سؤالين هامين الأول هو : ما هى مهمة الفلسفة بصفة عامة ؟ والثانى : كيف عدّلت ظروف العصر الحديث من هذه المهمة ؟

ويجيب عن السؤال الأول بأن مهمة الفلسفة هى أن تمكننا من بلوغ وجهة نظر توفق بيننا وبين العالم من ناحية ، وبيننا وبين أنفسنا من ناحية أخرى ، فالحاجة إلى الفلسفة تنشأ عندما يحدث تصدع للانسجام فى الحياة الروحية بين العناصر المختلفة ، فيظهر تضارب وتصارع بين تلك العناصر

---

(١) ثم نشرها بعد ذلك فى كتابه " مقالات فى الآدب والفلسفة " الذى ظهر عام ١٨٩٢ ، المجلد الأول ص ١٩٠ حتى ص ٢٢٩ .

(٢) E.Caird :Essay on Literature and philosophy , vol . I 1891, p. 190 .

(٣) Ibid, p. 191 .

بحيث لا يمكن التوفيق أو المصالحة بينها . وهو يضرب لذلك مثلاعندما يحدث تصدع بين الوعى الدين (أى الوعى باللامتناهى) وبين الوعى الدنيوى (أى الوعى بالمتناهى) . أو بين وعى الذات بنفسها ، والوعى بالعالم الخارجى ([1])

ويعتقد " كيرد " أن هذا هو ما يحدث فى عصرنا " .. فلو أننا تأملنا طبيعة المحاولات التى تزعج معظمنا فى الوقت الراهن ، وجدنا أنها كلها تدور – بطريق مباشر ، أو غير مباشر – حول مشكلة التوفيق (أو المصالحة) بين ثلاثة مصطلحات عظيمة للفكر هى : " العالم – الذات – الله " وهكذا يذهب إلى أن المشكلة التى يعانيها عصره وتحتاج إلى بذل جهد فلسفى هى رأب البدع بين هذه الأفكار العظيمة ، وما تقوم عليه حياتنا العقلية من اقتناعات بشأنها دون أن نهتم باحداها ونهمل الباقى .

ولقد انقسم المفكرون فى عمره شيعاً ، فبعضهم رأى إستحالة التسليم بحقيقة مناهج العلم الطبيعى ومبادئه ، وعلاقاتها بالمادة ، مالم نسلّم بامكان مد تطبيقها إلى ما يجاوز ذلك العالم المادى . غير أننا إذا ما قمنا بمد التطبيق على هذا النحو، واعتبرنا مبادئ العلم ومناهجه عامة وشاملة ، فلا مندوحة لنا فى هذه الحالة من رد الوعى ، والفكر ، والارادة ، إلى مستوى الظواهر الطبيعية ، وبذلك نجعل من وجودها مشكلة لا حل لها ([2]) .

بينما وجد مفكرون آخرون أن من الصعب التسليم بالحقيقة التى تقول انّ الوعى الذاتى يدخل فى كل تجربة . دون أن ترد تلك التجربة إلى سلسلة من حالات النفس داخل الفرد .

---

(١) Ibid , p. 192 .

(٢) Ibid.

وفريق ثالث مثل " سبنسر " و " هكسلى " وازنوا بين هذين التيارين المتصارعين ثم تبنوا وجهة نظر عجيبة ، وربما قلنا لا عقلية ، تذهب إلى أننا : إما أن ننظر إلى العالم على أنه مجموعة من ظواهر الروح ، أو على أنه مجموعة من ظواهر المادة . لكن يستحيل الجمع بين هاتين النظرتين على الاطلاق . وهى وجهة نظر عجيبة لأنها تفترض أن الانسان مصاب بنوع من " الحول العقلى " ، بحيث يستحيل عليه أن ينظر بعين واحدة من عيونه الروحية دون أن يغلق الأخرى ! (1)

ومن ناحية أخرى لو أننا تجاوزنا الصراع بين المذهب المادى والمثالية الذاتية ، فإن وحدة حياتنا العقلية سوف يزعجها التضاد بين الوعى باللامتناهى ، والوعى بالمتناهى . ولقد بدا بديهيا لمعظم رجال العلم أن جميع معارفنا هى فى الواقع معارف تنتمى إلى سياق التجربة المتناهية . وأن جميع الجهود الدينية والميتافيزيقية التى تبذل للوصل إلى ما يجاوز المتناهى ، ليست سوى محاولات للتفكير فى المجهول ، وما لا يمكن معرفته . ومع ذلك فان هؤلاء العلماء كثيرا ما شعروا بالحاجة ماسة لبلوغ حل ما ، كما شعروا بالمشكلة الحادة : مشكلة العثور على أى شئ يقدمونه لحياة الانسان الأخلاقية . التى كان يدعمها ذات يوم ايمانها بأن هذه الأحلام حقائق (2) .

ولم يمنع ذلك من وجود قلة فى عصرنا ، كما يعتقد كيرد ، قضوا حياتهم منغمسين فى أفكار دينية ، لكنهم رغم ذلك تشربوا من آداب العصر ما جعلهم يقتنعون أن هذه الأفكار لابد أن تكون وهما! وهكذا عاشوا فى عالم مشلول : لا هم قادرون على أن يجدوا الايمان ولا أن يعيشوا بدونه !

---

(١) Ibid, p. 193 .

(٢) Ibid , p. 194 .

من ذلك كله يتبين لنا أنه يستحيل أن نكون حياتنا هى نفسها الحياة التى عاشها البشر يوما ما . طالما أن فكرنا عن العالم منقسم على نفسه بهذا الشكل ، وفى نزاع مع ذاته . بل يستحيل أن ترتفع إلى مستوى الطاقة والنشاط الذى يمكن أن تقوم بهما ارادة غير منقسمة . ارادة تشعر بالمصادر اللامتناهية للروح التى تحركنا ، والتى نبعت منها كل الآثار العظيمة فى جميع العصور .

وبعد أن تصدع الايمان على هذا النحو ، فسوف يظهر سؤال هام هو : هل يمكن علاج هذا الصدع ؟ ويجيب كيرد نعم عن طريق الفكر أيضا " فاذا كان الفكر هو الذى سدد الضربة ، فان الفكر نفسه هو الذى يعالجها ، وهوهنا أشبه بحربة ايثوريل Ithuriel التى تحدث الجرح وهى نفسها التى تداويه " (1) وذلك يعنى أن الفكر جدلى الطابع ، وأنه يسير على ايقاع ثلاثى من ايجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما تلك هى ماهية الفكر وطبيعة الروح كما يقول هيجل : " فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقا جديدا لكى تتوافق مرة أخرى . ومن ثَم يكون الاتفاق النهائى اتفاقاً روحياً . أعنى أن مبدأ العودة أنما يكون فى الفكر – وفى الفكر وحده – فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسُها التى تداويه "(2) .

فعملية الانقسام والتصدع التى تحدث فى الفكر من حين لآخر يعالجها الفكر نفسه مرة أخرى . لقد قال بيكون انَّ الفلسفة حلّت محل الدين فى الحقبة الاخية من الحضارة القديمة ". والشئ نفسه يصبدق على العصور الحديثة ، فقد

(١) J.Muirhead :The life and philosophy of E. caird p. 270

(٢) راجع ذلك كله فى كتابنا " المنهج الجدلى عند هيجل " ص ٣٥ من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ – وعبارة هيجل مأخوذة من " موسوعة العلوم الفلسفية " فقرة رقم ٢٤ (اضافة) .

غدا من الصعب على الانسان المثقف وطلاب الفلسفة ، فى مواجهة روح النقد الحديث ، أن يعتمدوا اعتمادا تاما فى حياتهم الروحية على مؤسسات الايمان البسيطة ، فعصر اللاوعى قد ولى بالنسبة لهم . ولهذا فينبغى عليهم أن يلتمسوا العون من الفكر ، فهو وحده القادر على علاج الجرح الذى أحدثه الفكر نفسه " وكما كان على بناة الهيكل الثانى (الذين أعادوا بناء هيكل سليمان) أن يعتمدوا على سواعدهم فكذلك فى يومنا الراهن ، على أولئك الذين يسعون إلى تعزيز المركب المسيحى القديم أو استبداله ، أن يزودوا أنفسهم بأسلحة الفلسفة . فليس من اختيارنا أننا وجدنا فى عصر النقد . لكن طالما أننا وجدنا فيه وأصبحنا نواجه تيارات الفكر المنتشرة ، فليس أمامنا سوى بديلين : إما أن نواجهة مشكلاتنا أو أن نعمد إلى كبتها . لكن الكبت ليس حلا فكثيراً ما رأينا المزاج الأخلاقى الناشئ عن ذلك : روح التعصب المحمومة التى لا تجد نفسها الا فى استحالة معرفة أى شئ ولا تقدم على الايمان الا أنها لا تجرؤ على أى شئ آخر. ولهذا فلابد لنا من السعى نحو المصالحة والتوفيق بين العناصر المتناقضة فى وعينا فى مركب فكرى جديد وبعبارة أخرى : فى الفلسفة " (1) .

ومن هنا فان مهمة الفلسفة ، كما يعتقد " كيرد " هى الارتفاع إلى مثل هذه النظرة الشاملة التى تمكننا من المصالحة : من العالم ومع أنفسنا ويشرح " كيرد " هذا التصور بقوله أنه لا يعنى أكثر من أن الفلسفة عليها أن تبحث عما يمكن أن نسميه بالمركب " المطلق " صحيح أن كثيراً من الفلاسفة ، بل من عظمائهم ، حاولوا تجنب هذه الصورة ، وتضييق نطاق الفلسفة ، وحصرها داخل حدود تجعل مشاكلها أكثر سهولة ، لكن ذلك كان فى عصور الانتقال

---

(١) E.Caird : The problem of pilosophy at the present age in Essays on lierature and philosophy p. 195-196 .

عندما تتراخى الروابط الاجتماعية . ويضعف الايمان الدينى فتهبط قضايا الفلسفة بدورها الى مستوى أدنى ، وتقنع بالتخلى عن مهمتها العظيمة . وربما جاء انعدام ثقة الفلسفة بنفسها فى العصور الحديثة نتيجة للتقدم الهائل فى معرفتنا بالعالم ، فأدى ذلك إلى إلقاء ظلال من الشك حول دور الفلسفة . كما أدى إلى تضييق آرائنا حول مشكلة الحياة البشرية ، وفصلها عن مشكلة وحدة جميع الأشياء . ومن الطبيعى أن نتساءل : ألا يمكن أن نجد معنى لحياتنا دون فض اسرار الكون ؟ الواقع أنه مع ازدياد معرفتنا ، يزداد الوعى بجهلنا ، وهكذا تصبح زيادة المعرفة شيئاً نسبياً عابراً . وإذا نظرنا إلى بحر المعرفة الواسع ، مع تقديرنا لأطرافه المترامية – لبدا من المعقول لفيلسوف مثل " أوجست كونت " أن يقول : انَّ النظرة النسقية الشاملة للكون ككل ، تجاوز امكانات الانسان . ومن ثم فلابد له أن يقنع " بالمركب الذاتى " – انْ أراد لحياته أن تنسجم مع نفسها على أساس من المعرفة . غير أن هذا المركب الذاتى ينطوى على تناقض فيما يرى كيرد . فمن المعروف ، فى الفلسفة . أننا لا نستطيع أن ننسحب إلى داخل انفسنا على هذا النحو ونترك العالم مكتفين بالتعجب من حكمته . ذلك لأن حياة العقل أو حياة الوعى هى أساسا حياة تجاوز نفسها ، ولا يمكن أن ينفصل فيها الداخل عن الخارج انفصالاً مطلقاً دون أن تتوقف هى نفسها عن أن يكون لها معنى . أنها حياة المعرفة التى لا نستطيع من خلالها أن نعرف أنفسنا الا بمقدار ما نعرف العالم الذى نعيش فيه ، ونكون ، كأفراد ، أجزاء منه وهى حياة الفعل والعمل التى لا نستطيع أن نحقق انفسنا من خلالها الاعندما نصبح خداما لغاية سوف تتحقق فى العالم انَّ الوعى اذا ما تمركز حول نفسه فحسب فسوف يخبو نوره ، ويكف ضياؤه عن الاشعاع . والعالم من الخارج ومن الداخل ليس عالمين منفصلين وانما هما أشبه بكفى القفاز كل منهما الوجه المقابل للآخر .

وهنا يحدثنا كيرد ، كما فعل هيجل من قبل ، عن موقف الفيلسوف الرواقى الذى ينسحب من العالم ويقنع بالعيش فى عالم الذات ، فيفقد بذلك كل آمل فى انتاج أى نسق عقلى ، لأنه هو نفسه يقوم بعمل لا معقول عندما يشيع بوجهه عن العالم الموضوعى ليبحث عن السعادة وعن الحقيقة بداخله . وهو يكافح ليحقق ، فى عزلة ، تلك الحياة التى تتسم هى نفسها بأنها حياة جماعية . فهو كمن يسعى لانقاذ حياة البذوز ، التى لابد أن تلقى فى الأرض وتموت لكى تعيش ، فيغلق عليها ، ويبعدها عن المؤثرات الخارجية . ومن هنا كان القانون المسيحى للتضحية بالنفس المتمثل فى عبارة السيد المسيح " مَن ضيع نفسه من أجلى وجدها " معبراً عن قانون عام للحياة الروحية .

لكن اذا كان من المستحيل حل مشكلة الحياة الداخلية دون حل مشكلة الحياة الخارجية فإن من المستحيل أيضا وضع خط فاصل بين حياة الأمة وحياة الانسانية ، بين حياة الشعب الواحد وحياة البشرية ، وكذلك بين حياة البشرية وبين مجرى الطبيعة . والحق أن عملية إنفصال العناصر المترابطة على هذا النحو يؤدى إلى أن يفقد كل عنصر معناه وقيمته الذى استمده من ارتباطه بالعناصر الأخرى داخل كل واحد . بل انَّ كل عنصر يتلاشى فى اللحظة نفسها التى نفصله فيها عن بقية العناصر . وكيرد مثل هيجل يعتبر هذا الفصل للعنصر عملية " تجريد " تحدث صدعاً ميتاً للحياة العملية الانسانية . بل انَّ مثل هذه المحاولة قد تنطوى على خداع للنفس ،أى " خداع ذاتى " حتى أننا ننظر إلى ما هو عابر ومؤقت على أنه مطلق والهى(1) .

كيرد ، اذن ، يبحث عن النظرة الكلية والمركب الشامل الذى يجمع العناصر كلها فى كل واحد. ويعتقد أن الفلسفة إذا فشلت فى تقديم مثل هذه

---

(١) E.Caird , Ibid , p. 205 .

النظرة ، أو عجزت عن صياغة مثل هذا المركب ، فان ذلك يعنى أنها عجزت عن أداء دورها ، والقيام بمهمتها . ولو أنها من ناحية أخرى سمحت بالقسمة المطلقة بين الأنا ، أو الانسان والطبيعة ، أو المتناهي واللامتناهي ، فسوف تسقط بالضرورة فى براثن مذهب الشك . واذا لم نستطع التوفيق بين الانسان والكون ، فلن نستطيع أن نوفق بيننا وبين أنفسنا " انّ عصرنا هو عصر يرحب فيه كثيرون بأبيات الشاعر الانجليزى الكسندر بوب : -

" إعرف نفسك جيداً ، وأفترض أنه لا يوجد إله يراقبك ..
فالدراسة الحقة للبشرية : هى دراسة الانسان .." .

غير أن الرد البسيط على مثل هذه " اللاأدرية " هو : أننا إذا لم نستطع أن نعرف الله ، فاننا لن نعرف شيئا قط .." (1) .

ولو صحَّ ذلك وكان الاقلاع عن فكرة " المركب الكلى الشامل " تعنى التخلى عن الفلسفة نفسها تماما من الناحية العملية ، فينبغى علينا أن لا نتجاهل المشكلات الكبرى التى تكافح الفلسفة لحلها ، وهى مشكلات تنمو ، فيما يبدو ، يوما بعد يوم مع ازدياد معارفنا بالانسان ، وبالعالم الذى نعيش فيه . اذ يبدو أن هذه المعرفة تجعل الهوة تتسع يوما بعد يوم بين الفردى والكلى . بين رؤية قصيرة النظر . مثل رؤية الانسان ، وبين الكل الذى يشمل كل شئ . وعلى الرغم من أن هذه المشكلات لا تختفى تماما ، وانما تغير من شكلها بطريقة ما . فاننا عندما نتأمل مهمة الفلسفة لا نجدها ، لأول وهلة ، بنائية بل هى مهمة نقد واعادة بناء فهى لا تهتم فى شئ متعالٍ أو بعض الفروض لأمور مجهولة ، بل بالأحرى أن تظهر ، إلى النور الفروض - أن شئنا تسميتها كذلك - التى نقيم عليها وجودنا الفعلى (2) .

---

(١) Ibid , p. 206 .
(٢) Ibid , p. 207 .

قد تبدو الفلسفة متهورة وطموحة أكثر من اللازم ، أمام كل مَنْ لا يتبين ان المشكلة التى تسعى إلى حلها ليست مشكلة اختارتها إختياراً تعسفياً لتقوم بحلها ، وانما هى مشكلة نحاول نحن بطريقة ما حلها ، أو أننا نفترض لها حلا سلفاً فى كل لحظة من لحظات حياتنا . انَّ الارتفاع من المتناهى إلى اللامتناهى سيغدو مستحيلاً ، مالم يكن وعينا باللامتناهى متضمنا بالفعل فى وعينا بالمتناهى ، ويتطور بتطوره . فليست الفلسفة مغامرة فى عالم الأفكار ، وانما هى اعادة التفكير فى الوعى الدينى ، والدنيوى ، الذى تطور فى الأساس مستقلا عن الفلسفة . ولقد كان من أعمال كانط العظيمة أن بيَّن لنا أن التجربة ذاتها لا تكون ممكنة إلا من خلال ضرورة الفكر وشموله . لكنه برهن بذلك على نسبية موضوعات التجربة المتناهية أمام الفهم الذى هو نفسه ليس موضوعا . فقد بَّين فى الواقع أننا لا نستطيع أن نسلم بمشروعية الوعى التجريبى دون التسليم بمشروعية ذلك الوعى الذى يجاوز التجربة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . (١)

ومن ثَّم فمن يمد مبادئ كانط حتى نهايتها المشروعة . فسوف يتبين أنه من المستحيل معالجة الموضوع للدين على أنه وهم لذهن متناه يحاول أن يجاوز حدوده الصحيحة . فالوعى الدينى يتخذ مكانه إلى جانب الوعى الدنيوى ، والوعي باللامتناهى يتخذ مكانه إلى جانب الوعى بالعالم اللامتناهى ، كالوعى بالموضوع الحقيقى أو الواقع المطلق الذى يرتكز عليه كل شئ آخر . وعندما تعالج الفلسفة هذا الوعى أو ذاك ، فانها تتخلص من تلك المهمة المستحيلة واللامسئولة ، سواء فى علاقتها بالعالم المتناهى أو العالم اللامتناهى – تجاوز ذلك الوعى الأولى الساذج عند الانسان . ومن هذه الزاوية وحدها تصل بالوعى إلى مستوى أعمق فى فهمه لنفسه . ويكون من حقنا ، فى الحالتين ، أن نبدأ

---

(١) Ibid.

عملنا فى النقد واعادة البناء مع ايماننا بالعمل العظيم الذى أنجزته الروح البشرى فى الماضى . وسوف يكون من واجبنا أن نبدأ هذا العمل ونحن على وعى بأنه لم يكون له قيمة الا من حيث هو استمرار للماضى . لأن هذا الوعى هو وحده الذى يستطيع أن يبرر لنا أن نرتفع الى مستوى أعلى من الشعور بالضعف للقيام بالمهمة التى أخذت الفلسفة على عاتقها أن تقوم بها فى العصر الحاضر . ويحمينا من الشك المتطفل الذى يذهب إلى أن ديانات الانسان وفلسفاته تجدد على الدوام تاريخ " بابل " ، عندما تحاول أن تبنى برجاً يصل بالانسان إلى السماء . لكن البناء يتوقف مرة ومرة بسبب الخلط والاضطراب فى اللغات بين البنائيين (1) . فاذا وصفنا الفلسفة بأنها تجديد نقدى للايمان ، فلابد أن نتذكر أنه يتطور ، كما لابد لنا ، من ناحية أخرى ، أن نضع فى ذهننا ، أن جميع الجهود التى تبذل لبناء مستقبل للبشرية ، سوف تكون عبثا مالم تتأسس على احترام عميق للماضى .

لقد كان نداء الفلسفة المتكرر فى جميع العصور ، وعندما تضطرب الوحدة الأولى بين العقل والايمان ، كما هو الحال فى عصرنا الراهن هو " أعد بناء روحك من جديد " وكانت المهمة شاقة سريعة فى بعض العصور يسيرة فى بعضها الآخر . ولكن أن نتبين ذلك بوضوح اذا ما عقدنا مقارنة سريعة لصورة المشكلة عند أفلاطون وأرسطو بالصورة التى توجد عليها فى العصر الراهن .

---

(١) يشير كيرد بذلك إلى القصة التى وردت فى الكتاب المقدس (سفر التكوين الاصحاح الحادى عشر) وتروى عن أهل مدينة بابل – من نسل نوح – الذين حاولوا أن يشيدوا برجا يصعد إلى عنان السماء . فعوقبوا ببلبلة ألسنتهم ، ولم يفهم بعضهم بعضا ، مع أنهم كانوا يتكلمون لغة واحدة . والقصة ، فيما يبدو ، تعلل تعدد اللغات بين البشر بعد أن كانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة " (تكوين : ١١ –١) ومن هنا جاءت كلمة بابل نفسها التى تعنى البلبلة والخلط والاضطراب .

فنحن نجد فى " جمهورية " أفلاطون محاولة لاعادة بناء الصرع المتداعى للحضارة اليونانية ، واستعادة الحياة السياسة والدينية ، عن طريق بناء روح الفيلسوف . وذلك بالعودة الى المثل الأعلى الذى أقيمت عليه هذه الحضارة . غير أن المشكلة عندهم كانت تكمن فى أن المركب اليونانى كان من صنع الخيال ، فنظروا الى ما هو جديد ، ومحلى ، وقومى ، على أنه لا متناه وغير محدود ، وشامل .فالأخلاق اليونانية لم تتجاوز حدود الامة ، بل لم تتجاوز حدود دولة المدينة . والدين اليونانى كغطاء للعبقرية اليونانية لم يكن سوى تكريس الروح الوطنى للصد والمنع . وهكذا فلا الأخلاق ، ولا الدين يمكن أن يتصدى بالمقاومة لتفكيك قوة التفكير . ولما كان الخيال الشعرى هو الذى ملأ جبال الأولمب بآلهة بشريين ، فقد اختفت قوة الدين اليونانى ، تقريبا ، كلما أصبح الناس قادرين على التمييز بين الشعر والنثر . .وعندما اختلط المحلى والزمنى فى الحياة الأخلاقية اليونانية ، بدلا من أن يتوافقا ويتصالحا مع الكلى والشامل . ووقعت هذه الحياة الأخلاقية فريسة سهلة لفتاوى السوفسطائين فى الخير والشر . ومن ناحية أخرى ظل شك السوفسطائيين سطحيا وخطابيا ، لأنه لم يجد سوى مقاومة ضئيلة من المؤسسات التى هاجمها ، ومن ثم فعندما بدات الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو مهمة إعادة بناء المركب الذى تتأسس عليه الحياة الأخلاقية والعقلية عند اليونان ، واستعادة الانسجام المتداعى بين العقل والايمان كان عملهما فى المصالحة ناقصاً بالضرورة ، بسبب نقص العناصر الايجابية والسلبية التى يسعى للتوفيق بينها . فهما يحاولان الجمع بين حرية الفكر التى ظهرت مع الحركة السوفسطائية ، وبين المضمون الجوهرى للحياة اليونانية الأخلاقية والدينية التى رفضتها هذه الحركة . غير أن حركة الفكر وشموله كانت أساساً فى صراع من الطابع المحدود للمضمون . ولهذا فاننا نجد أفلاطون لا يرى فى الدين الخيالى سوى " أكذوبة نبيلة " أعنى حقيقة يغطيها قناع من

الشكل الحسى غير المقنع . ومن هنا فاننا نجد عند افلاطون أول محاولة للانسحاب إلى داخل الحياة الباطنية ، الانسحاب من عالم غير مثالى . وهو ما إستمر ظهوره فى الفلسفات التالية التى إنتهت بالضرورة إلى تناقض ذاتى ظهر فى مذهب الشك .

وعلى الرغم من وجود تشابهات مذهلة بين حركة الفكر الحديث – من الايمان الى العقل وبين حركة الفكر القديم .فاننا لا نستطيع أن نقبل نتائج الفكر القديم ونعتبره حلا لمشكلتنا وذلك لسببين : –

الأول : أن عناصر المشكلة لم تكن قد تطورت بعد . فالأخلاق والدين عند اليونان كانا قوميين محليين ، تأسسا على التراث والأساطير . وبذلك عجزا عن مقاومة الفكر الجديد الذى جاء به السوفسطائيون . ومن ناحية أخرى كان الفكر السوفسطائى نفسه فكراً تحليلياً هداماً . فلم ينطوى على أى مبدأ بناء ، يمكن أن يكون بديلا كنسق موضوعى ، للمذاهب التى هدمها . ومن هنا كانت العناصر التى سعى أفلاطون وأرسطو للتوفيق والمصالحة بينها حاضرة فى صورة ناقصة ، ولابد أن تشارك المصالحة بالضرورة ، فى هذا النقص . وكان لابد لحرية الفكر الجديدة مع مالها من نظرة شاملة ، أن تجتمع مع ما فى الديانة والحضارة اليونانية من قصور وتحديد ، لكن ذلك كان يعنى صب خمر جديدة فى زقاق قديمة .

الثانى : أن الفلسفة نفسها حتى بين يدى اساتذتها العظام ، فشلت فى تحقيق المصالحة لواحد من التناقضات الأساسية التى تعرفت على عناصره بوضوح ، وهو التناقض بين الصورة والمادة بين الفكر والواقع ، أو على نحو أكثر عمومية ، بين الذات والموضوع . وعلى حين أنه تم تطبيق الجدل

السقراطى على كل شئ آخر ، فانه لم يتم تطبيقه بنجاح على وجود تلك الثنائية الأساسية بين هذه المصطلحات .

وهكذا يختلف العصر الحديث عن عصر النقد والانتقال عند اليونان : فالدين الحديث ، من ناحية لا يضرب بجذوره فى ثقافة محلية تتسم بالأساطير الخيالية بل يسعى لكى يجد نفسه فى العناصر الكلية من الطبيعة البشرية ،وهو على إستعداد لمواجهة وقائع الحياة برمتها ، بالغا ما بلغ ظلامها وتهديدها للمثل العليا . بل انه هبط إلى الجحيم بحثا عن الخير فى داخل الشر ، وعن المثالى فى قلب الواقعى ، والالهى فيما هو بشرى . والدين على هذا النحو ليس عنده ما يخشاه من العلم الذى يعارض بين الواقع والخيال ، وبين الطبيعة وما هو الهى (1) .

لقد كانت ديانة اليونان كما سبق أن ذكرنا ، قومية محلية وليست عالمية ولا شاملة : " ولقد كانت بالضرورة ديانة الخيال الفنى ، لأن الخيال هو الذى يرفع الجزئى إلى مرتبة الكلى ، بل يجعل من الجزئى بديلا عن الكلى . لقد سُميت بالديانة التشبيهية ، لكنها كما لاحظ هيجل بحق ، لم تكن تشبيهية بالقدر الكافى ، صحيح أنها رفعت بعض الصفات والخصائص البشرية إلى المستوى الالهى ، لكنها لم ترفع البشرية نفسها بما هى كذلك إلى هذه المرتبة ... أما المسيحية فقد هبطت بالالهى إلى مستوى حياة الفرد الذى يعيش فى أجواء بشرية ، وبذلك جعلت البشرية ذاتها مثالية فى أبسط صور الحياة وأكثرها تواضعا . وعلّمت الناس أن لا ينظروا إلى المثل الأعلى على أنه شئ يمكن أن تصل اليه قلة من العقول الممتازة المختارة بالفرار من الواقع المعاش . بل أن يجدوه فى الحياة الشائعة نفسها . وجعلت قيود الأخلاق وسائل للحرية ، وأحالت

---

(١) E.Caird : The problem of philosophy p. 216 .

الألم والموت ، بل حتى الشر إلى صورة من صور الخير .. فلم تكن ديانة خيال شعرى أو فنى فحسب ، ولم تبتعد عن وقائع الحياة مهما كانت مظلمة وخطرة ، ولم تحد بعينيها نحو فردوس أرضى يرتفع فوق السحب والرياح لقد كان الفن ثانوياً عندها وليس أساسها ، وكانت الحقيقة الشعرية تعرض فى قناع حسن . وينتج من ذلك كله أنها ليست حلما يمكن أن يتلاشى عندما يظهر الوعى بالنثر.." (1).

لكن إذا كان الوعى الدينى فى عصرنا الراهن قد أقيم على أسس مختلفة تماما عن الوعى الدينى القديم ، فان القوى التى تهاجمه قد عززت نفسها وقويت ولم تضعف . ويستطيع الفكر أن يلجأ الى المنجزات الايجابية فى ميدان العلم الخاص والعلم التطبيقى التى تشهد على عظمة العقل البشرى . فقد أعلنت السماء مجد " نيوتن " وبدأ الانسان يشعر أنه فى بيته فى عالم الوقائع المتناهية كما لم يحدث من قبل . وما يصدق على عالم النظرية ، يصدق على عالم التطبيق والعمل . وقد وجد الفرد نفسه وقد استغرقه حشد من المصالح : الصناعية ، والاجتماعية ، والسياسية ، أو الفنية . واذا ما قورن الصراع القديم بالصراع الحديث لأمكن اعتبار الأخير حربا مع التيتان Titans (2) : فالعالم يواجه العالم على نحو لم يحدث قط من قبل .

وما يصدق أخيرا ، على الدين ، وعلى العلم ، وعلى المصالح الدنيوية ، يصدق على التضاد داخل عالم الفكر ذاته بين الذات والموضوع . ويمكن أن نقول أن ما أنجزه الفكر فى العصر الوسيط والعصر الحديث هى الوعى بالذات وشوقها إلى الحرية والتحديد الذاتى فى مواجهة الحتمية العارمة

---

(١) Ibid , p. 217 .

(٢) التيتان هم المردة أو العمالقة الذين حاربوا زيوس كبير الآلهة فى الأساطير اليونان .

للشئ المتناهى فى مواجهة الشئ الآخر فى عالم الطبيعة (١) . وهنا أيضا نجد أن عصرنا يشعر بصدام " القوى المتضادة " . ومن ناحية أخرى نجد أولئك الذين يذهبون إلى أنه يستحيل التسليم بحقيقة المناهج العلمية فى تفسير الأحداث الفزيائية ، دون مدّ هذه المناهج إلى عالم الروح . ومن ثم رد الوعى ، والفكر ، والارادة الى مستوى الأشياء المتناهية ، شأن الأشياء المتناهية الأخرى . ومن ناحية أخرى فان أولئك الذين وجدوا أن وعى الذات يدخل فى كل تجربة من تجاربنا يسعى إلى رد كل ما يظهر إلى حالات موضوعية للروح الفردية .

لقد كان الناس ، فى فترة من الفترات ، يهزأون من ممثلى المعرفة التجريبية الحديثة ، ويصفونهم بأنهم نوع جديد من السوفسطائية ، وبأنهم " رسل العلم الكئيب " و " قردة البحر الميت " ، غير أن كيرد يعتقد أننا مدينون لمفكرين مثل " كارليل " ، و " رسكن " لدفاعهم القوى عن الأخلاق والدين . لكن من الخطأ أن نهاجم بنظرة أحادية الجانب أى إنجاز للعلم المتناهى ، أى أن ننظر باحتقار لأى اصلاح لا ينطوى على تغير أساسى لوجود الانسان الأخلاقى . أو أن نكرر ضد مفكرين من أمثال " مل " و " دارون " نفس الكلمات التى هاجم بها أفلاطون السوفساطئيين ، فذلك دليل على الضعف ، فضلا عن أنه ضرب من " المفارقة التاريخية " Anachronism إذ أننا فى هذه الحالة نتجاهل ، من ناحية أخرى ، أن الفلسفة مهمة تختلف عما كانت عليه أيام أفلاطون ، فقد تخلت عن ثنائية المادة والصورة . وبذلك رفعت من شأن موضوعات واهتمامات ، ربما كان لافلاطون عذره عندما أشاح بوجهه عنها . ومن ثم فان على الفلاسفة أن ينبذوا عملية الاحتقار هذه ، لانها العدو اللدود للبصيرة .

---

(١) E.Caird . op. cit.

نستطيع أن نقول فى النهاية انَّ " ادوارد كيرد " يأخذ بنظرة هيجلية واضحة ، فهو يبحث عن النظرة الكلية والمركب الشامل الذى يوفق فيه بين العناصر المتضاربة . ويعتقد أن الفلسفة إذا ما عجزت عن الوصل إلى هذا المركب ، فان ذلك يعنى فشلها فى القيام بمهمتها الحقيقية .

ذلك لانه تصور أن مهمة الفلسفة هى إعادة الانسجام ، ورأب الصدع بيننا وبين العالم من ناحية ، ثم بيننا وبين أنفسنا ، من ناحية أخرى . ومن هنا فان الحاجة إلى الفلسفة تنشأ ، بل وتكون ماسة عندما يظهر هذا التصدع . واذا كان الفكر هو الذىُ يحدث هذا الانقسام داخل ذاته ، فانه هو نفسه الذى يعالجه ، فاليد التى أحدثت الجرح ، كما يقول هيجل ، هى نفسها التى تعالجه .

اننا اذا عشنا فى أعماق الذات ، مكتفين بالحياة الباطنية وحدها ، فسوف نسقط بالضرورة فى براثن الشك . فضلا عن أننا نقوم بعمل لا معقول لأننا نعزل ، أصلا ، الأنا التى هى بطبيعتها اجتماعية لتعيش فى داخل ذاتها بعيدة عن الحياة الخارجية لدنيا الناس ، نظرا لأننا عجزنا عن التوفيق بين الأنا واللاأنا ، بين الذات والموضوع ، وقبل ذلك بيننا وبين أنفسنا من ناحية ، وبيننا وبين العالم من ناحية أخرى .

ويضرب " كيرد " مثلا بمهمة الفلسفة قديماً عند أفلاطون وأرسطو . لقد كانت المشكلة عند اليونان تكمن فى أن الأخلاق عندهم لم تتجاوز حدود دولة المدينة ، كما كانت ديانة الاولمب محلية وقومية ، ومع ذلك نظروا اليها على أنها عامة وشاملة . وهكذا أصبح ما هو محدد وغير محدد ، وما هو متناه لا متناهيا عن طريق الخيال الشعرى .

أما فى العصر الحديث فقد ظهر العلم التجريبى بما لديه من معلومات ومعارف ضخمة تزداد يوما بعد يوم ، فأحدث تصدعاً للانسجام بين ثلاثة أفكار عظيمة هى : العالم – الذات – الله . وانقسم المفكرون حيال الموقف الجديد شيعاً : –

أ – بعضهم طالب بمد – نطاق مناهج العلم التجريبى لتشمل عالم الروح أيضاً .

ب – وذهب آخرون الى تفسير التجربة الانسانية بردها إلى سلسلة من حالات النفس داخل الفرد .

جـ – وذهب فريق ثالث إلى أن هناك طريقين لا ثالث لهما : فاما أن ننظر إلى العالم على أنه ظواهر روحية خالصة ، أو أن ننظر إلى الظواهر كلها على أنها مادية ، أى أن علينا إما أن نأخذ بالمثالية الذاتية ، أو المذهب المادى لأنه يستحيل الجمع بين هاتين النظرتين .ويصف " كيرد " مثل هذا الموقف بأنه ضرب من " الحَوَل العقلى " !

ويرى فيلسوفنا أن علاج هذا الصدع انما يكون بالتوفيق أو المصالحة بين العناصر المتناقضة دون أن نأخذ بنظرة أحادية الجانب . فنركز على عنصر ونتغافل عن بقية العناصر .

تصور " كيرد " للفلسفة هيجلى الطابع بغير جدال ، لكنه وصل إلى هذا التصور من خلال كانط ، لا سيما تحليله للمعرفة واستنباطه للمقولات ، ومحاولته ايجاد مركب للكثرة الحسية عن طريق مقولات الفهم مصداقا لعبارة فندلبنت " :" أنَّ فى فهم كانط تجاوزا له " بشرط أن نضيف اليها أن هذا التجاوز ينبغى أن يسير فى اتجاه هيجل . فقد كان يقيس مذهب كانط فى كل نقطة بالمعيار الهيجلى .. لقد كان نقده موجها أساساً ضد مظاهر الثنائية التى يحفل بها مذهبه أو ضد التمييز والفصل الذى طالما تكرر لدى كانط بين عناصر التجربة والفكر ، وتلك التجريدات والتحديدات التى هى مميزاته السطحية (١) .

وهكذا وصل كيرد إلى تأسيس ميتافيزيقى لمثالية جديدة أحياها بروح هيجلية . وهذا ما سوف نتحدث عنه بالتفصيل فى القسم التالى .

---

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " المجلد الأول ص ٣٥٦ .

ثالثا : الميتافيزيقا : أو مثالية كيرد :

ليس من السهل أن نقدم لنظرية " إدوارد كيرد " الفلسفية عرضاً مترابطاً لأنها كانت تتطور ، فى معظم جوانبها ، من خلال نقده للآخرين لا سيما كانط . وسوف نقدم فيما يلى موجزاً إجمالياً للمثالية التى أحياها بروح هيجل : —

لقد سعى كانط فى استنباطه الترنسندنتالى للمقولات أن يبرهن على أن المعرفة تفترض مقدماً مركباً لكثرة الحس بواسطة مقولات الفهم . وذهب إلى أنه لا شئ يمكن أن يصل إلى نطاق معرفتنا ولا يؤثر فى الذهن (أو الفهم) مع التمثلات الحسية . فهذه التمثلات الحسية تصبح موضوعاً للمعرفة عندما تتجمع فى كل واحد للتجربة من خلال حضورهما معاً فى الوعى الذاتى ، فالوعى الذاتى يربط الانطباعات المعزولة بعضها ببعض ، وبالتالى يحولها الى موضوعات قابلة لأن تُعرف ، وتشكل أجزاء لنسق واحد نسميه بالطبيعة . ومن ثّم كان التضايف مع الطبيعة هى الروح . فمعظم القوانين الأساسية للطبيعة هى أنواع من الارتباطات ، أو صور للتركيب (أى المقولات) التى يربط الفهم بواسطتها بعضها ببعض . لكن إذا كان وعى الذات بهويتها مع نفسها هو الافتراض السابق للطبيعة بوصفها كلا منظماً ، فمن الطبيعى أيضا أن تكون وحدة العالم هى وحدة علاقته بالذات وتميزها عنه ، وهى وعى بوحدتها بذاتها .

الافتراض السابق للطبيعة ، اذن ، هو مركب الكثرة الذى تقوم به المقولات بواسطة الفهم الواعى لذاته بوصفه هوية تشير اليها جميع الاحساسات والافتراض السابق لوعى الروح بنفسها كوحدة هو النشاط التركيبى الذى يتأسس عليه عالم التجربة . فالعالم بعيداً عن علاقته بوحدة الذات سوف ينشطر إلى جزئيات مبعثرة غير مترابطة . والذات بعيدة عن علاقتها بوحدة العالم سوف

تنحل الى ذوات كثيرة غير مترابطة . وباختصار فان الوعى الذاتى والعالم ، عند كانط ، يتضمن الواحد منهما الآخر بالتبادل .

ويعتقد كيرد أن العنصر ذا القيمة الدائمة فى استنباط المقولات عند كانط ، هو البرهنة على الحقيقة القائلة بأن المعرفة تعتمد على الارتباط المتضايف بين الحس والفهم . كما تتضمن التعارض ، والعلاقة الضرورية بين الواحد منهما والآخر ، بين الذات واللاذات . لكنه ، لسوء الطالع ، فشل فى ادراك الطابع العضوى للمعرفة . فقد تصوره على أنه تجميع لعناصر يمكن أن تنفصل . واذا كانت الادراكات الحسية بدون التصورات العقلية عمياء ، والتصورات العقلية بدون الادراكات الحسية جوفاء وفارغة . واذا كان الوعى بالعالم الموضوعى يفترض مقدماً الوعى بالذات . واذا كان الوعى بالذات يعتمد على تميزه عن العالم الموضوعى وارتباطه به – اذا صَحّ ذلك كله فان النتيجة الحتمية أن تكون المعرفة هى كل عضوى يتألف من عناصر يمكن التمييز بينها ، لكن لا يمكن فصل بعضها عن بعض ، فهى وحدة تخلق التمييز بين الذات والموضوع ، لكنها تتغلب عليه فى الحال . غير أن كانط إستنتج من واقعة أن عناصر المعرفة المختلفة يتضمن بعضها بعضا بالضرورة .. النتيجة التى تقول انها تتجمع بعضها مع بعض لتشكل المعرفة . لكنه لم ينتبه إلى أنه يستحيل أن تتحول حالات الذهن المحض الى موضوعات ، بأن ندرجها بطريقة مصطنعة تحت تصورات غريبة عنها . ان المشاعر الذاتية سوف تظل مشاعر ذاتية ، بغض النظر عما تحمله من مقولات . ولقد بين كانط نفسه إلى أى حد يكون الوعى الداخلى سابقاً للوعى بموضوعات العالم الخارجية التى هى نسبية . فالتجربة الداخلية ليست شيئا يضاف إلى التجربة الخارجية ، وانما هى التجربة الخارجية نفسها منظورا اليها كتجربة " للروح " ، وهى توجد من أجل الوعى الموضوعى المتصور كوعى للذات . انها الوعى الموضوعى كما يتصور على

أنه وعى الذات التى يوجد من أجلها ، ففي وعى الروح للعالم يصبح العالم واعياً بنفسه . ومن ثم فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى الوعى الذاتى على أنه سابق للوعى الموضوعى الذى يتطور منه هذا الآخير . والقول بذلك يعنى القول بافتراض سابق هو أن هناك شيئاً يعتمد عليه . انّ التجربة الداخلية تحوى كل شئ أعنى أنها تحوى كل ما هو قائم فى التجربة الخارجية بالاضافة الى تحديد اضافى . غير أن كانط الذى كان الدرس الرئيسى عنده للاستنباط الترنسند نتالى للمقولات ، هو أن الذات والعالم لا يشكلان حقيقة إلا من حيث هما عنصران مترابطان متضايفان فى كل واحد – لم ينجح تماما فى التخلص من الخطأ الذى يقع فيه الفيلسوف المثالى الذاتى حين يرد الموضوعات الى حالات محض للذهن صحيح أن كانط ، فى معارضته للفيلسوف المثالى الذاتى ، بين لنا أن الوعى بالموضوعات لا يمكن أن ينحل إلى حالات للأنا . لأنه بالضبط عن طريق التمييز بين الأنا والموضوعات . وربطها بالموضوعات ، فان الأنا تصبح واعية بنفسها – لكنه مع ذلك انزلق إلى أن تندرج تحت التصورات . ان الاحساسات كأجزاء من تجربة الذات ، لابد أن تشير إلى الموضوعات . لأن إرتباط الذات بعلاقة ما بالموضوعات هو الذى يمكنها أن يكون لها تجربة أيا كانت . يقول كيرد :" أن وعى الذات بأنها واحدة ومتحدة مع نفسها وسط التغيرات التى تتم فى تجربتها الداخلية ، لابد أن يتضمن جميع تنوعات التجربة الخارجية . مع تحديد أبعد هو أن مثل هذه التجربة الخاصة ، هى فى الوقت ذاته تاريخ للروح – وهى روح يتطور وعيها بنفسها بالعملية ذاتها التى تزداد بها معرفتنا بالموضوعات " . ([1]) .

---

(١) E.Caird : critical philosophy of kant vol.I p. 419 .

ويشير " كيرد " إلى أن المشكلة كلها عند كانط تنشأ من محاولته بناء نظرية هى أساساً تتغلب على الثنائية ؛ لكنه يقيمها فى النهاية على اساس من المذهب الثنائي . لقد حاول أن يفسر ثنائية الذات والموضوع داخل المعرفة بالتفاعل المتبادل بين الذات النومينائية والموضوع النومينائى خارج نطاق المعرفة . غير أن ما يبرهن عليه الاستنباط الترنسند نتالى للمقولات هو أن الذات لا تعى نفسها الا من خلال العملية التركيبية التى تربط فيها بين جزئيات الحس فى وحدة العالم الموضوعى . ولا يكون هذا العالم الموضوعى حقيقة واقعية الا من خلال علاقته بوحده الذات . إذ يعتمد الوعى بالذات على الوعى بالعالم ، ويفترض الوعى بالعالم مقدماً الوعى بالذات . غير أن الوعى بالارتباط المتضايف بين الذات والعالم يتضمن وحدة تعبر عن نفسها فى العناصر المتضايقة وتتجاوزها . واذا كانت الذات وهى تدرك نفسها كشئ متميز عن الوعى بالعالم ومرتبط ، اذا كانت مثل هذه الذات ممكنة . والنتيجة التى برهن كانط على أنها مستخلصة من التضايف الدقيق بين الذات والموضوع هى أنهما وجهان متضادان لمبدأ الوحدة الروحى الذى يحقق نفسه فيهما ومن خلالهما . وهذا هو الذى نعجز عن معرفته (1) . وما هو غير قابل لأن يُعرف هو لهذا السبب نفسه غير حقيقي وغير واقعى . فالتفرقة بين الذات واللاذات تقع داخل

---

(١) النومين Noumenonهو الشئ فى ذاته عند كانط ، وهو ما يستحيل علينا معرفته بحكم تركيبة العقل البشرى ، لأن المعرفة تعتمد على المقولات من ناحية والادراكات الحسية من ناحية أخرى ، وهى كلها مشروطة بالزمان والمكان فهى مقيدة أو محدودة أو متناهية . أما عالم الشئ فى ذاته فهو لا متناه ، فكيف يمكن للذات بتصوراتها المتناهية أن تدرك العالم المتناهى ..؟

(قارن ذلك كله فى كتابنا : " المنهج الجدلى عند هيجل " مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦) ص ١١٧ وما بعدها .

المعرفة . ومن هنا فان الذات ليست مجرد ذات ، وانما هى وحدة مطلقة ذات شقين : الذات والموضوع . وما يحجب هذه الحقيقة عن النظر هو نقص معرفتنا وما يعتريها من تغير وتطور . فالحقيقة المطلقة لا يمكن أن تكون شيئاً يتطور ، بل انّ كل تطور يتم داخلها ، لكنها هى نفسها ككل لا تتطور . ومن هنا فاذا ما كانت معرفتنا يطرأ عليها التطور ، فانها لا يمكن أن تكون الحقيقة المطلقة ، لكن بالغاً ما بلغت صحة هذا الاعتراض فانه لا ينتج منه أن تتجاوز الحقيقة القصوى نطاق المعرفة فوعينا بتناهينا وقصورنا هو نفسه شهادة على وجود مبدأ لا متناه بداخلنا يحقق نفسه بالتدريج فى مجرى حياتنا . لأن الوجود الذى لا يحوى فى جوفه عنصراً لا متناهياً لا يمكن أن يعى نفسه وقصوره . والواقع أن الذات ليست هى المبدأ الروحى الذى يفترض مقدما فى وجود العالم ، وانما هى تجل له ، ومن ثم فهى قادرة على أن تعرفه . " الوعى الذى ينقصه معرفتنا بالعالم ، هو وعى بتفكك الوحدة داخل أنفسنا أو هو الوعى ، والمعنى واحد – بالوحدة من عقل كامل تكتمل به عملية التطور وبالانفصال عنه فى الوقت نفسه. والقول بأننا نصل بالتدريج الى معرفة العالم على نحو ما ينكشف لنا : هو طريقة أخرى لوصف الواقعة نفسها التى نعبر عنها عندما نقول : انّ وعينا بالحياة هو أن يتحقق فينا العقل الكامل ، أعنى العقل الذى يعرف كل شئ على أنه ذات تعى نفسها ولديها إمكان المعرفة ، ومن ثم فهو كل ما نصير اليه .."(١)

ليست الطريقة الصحيحة لتفسير عالم التجربة الموضوعى أن نحاول تحليله إلى عناصر أبسط تتجمع لانتاج العالم ، وانما هى التصحيح الذى نقوم به لنظرتنا الأولى الى هذا العالم " كشئ مكتمل Res Completa " بأن تظهر إلى الضوء علاقته الأساسية بالذات التى هى تعبير ضرورى عنه . إننا نفهم العالم

---

(١) E.Caird , Ibid , p. 423- 424 .

الموضوعى فهماً جيداً اذا ما نظرنا اليه كعنصر متكامل فى الحياة المطلقة والوعى ، واعتبرنا حياتنا تجليات جزئية له . (١) .

لقد حاول كانط أن يبرهن ، بالتفصيل عن طريق " مبادئ الفهم الخالص" على القضية التى ظهرت عند إستنباط المقولات . وجوهر الحقيقة الذى إستخلصه كيرد من مناقضات كانط الطويلة ، عن طريق النقد البناء ، يمكن أن يكون على النحو التالى : -

إننا لا نعى شيئاً ما ككل الاإذا وضعت أجزاؤه معاً ، وجعلناها وحدة من خلال عملية تمييز هذا الشئ عن الموضوعات الأخرى التى يرتبط بها فى التجربة ككل واحد ، فلا يمكن أن نعرف أى جزء من أجزاء الشئ بمعزل عن علاقاته بالأجزاء الأخرى ، ولا أن نعرف الشئ بمعزل عن علاقاته بالأشياء الأخرى . غير أن مثل هذا العلاقات المتبادلة بين الموضوعات والأجزاء تتضمن الوعى بها جميعاً . وتلك هى ضرورة معرفة الأشياء المتميز بعضها عن بعض بفعل واحد من أفعال المعرفة ، وهذا يجعل من الضرورى لكل حدس أن يكون كميات ممتدة ، وتنطبق هذه الملاحظة نفسها على الزمان الذى لا يمكن تصوره على أنه كل واحد إلا بالادراك المتأنى للحظاته المتعاقبة ، أما المكان فهو الصورة الضرورية للادراك الخارجى ، لأن كل ادراك للموضوعات الخارجية هو ادراك لها ولأجزائها معاً . اما الزمان فهو صورة للادراك الداخلى ، لأن ادراكات الأشياء وأجزائها ، كشئ متميز بعضها عن بعض تماما ، يعنى أن نعرفها على أنها كميات ممتدة ، أو بعبارة أخرى ، يعنى ادراكها فى المكان . ولو أن الأشياء كانت تطرد بعضها بعضا على نحو مطلق ، فانها لن تكون موضوعات لوعى واحد . أما اذا لم يستبعد بعضها فلن

---

(١) H.Haldar : Neo Hegelianism , p. 87 – 83

تكون أشياء أمام وعى واحد ، بل سنتمكن إلى النقطة الهندسية ، وعندئذ تتلاشى إلى العدم . فبسبب أن الأشياء تطرد وتجذب بعضها بعضاً فى وقت واحد ، فانها تكون كثرة فى واحد، وتنتشر فى مكان واحد وأيا ما كانت كيفيات الأشياء الجزئية ، فلابد ، لكى تكون موضوعاً للمعرفة ، أن تتفق مع الشرط الجوهرى للوجود فتتكامل وتتمايز بعضها عن بعض ، وتتكامل بواسطة الوعى الذى تكون موضوعات أمامه . وعندما نقول ذلك فانه يعنى أن جميع الحدوس هى كميات ممتدة ، وأن المكان هو الصورة الضرورية للادراك الخارجى . ([1]) .

انّ الوعى بالتغير الذى هو سمة جوهرية للعالم ، يفترض مقدما الاشارة إلى جوهر هو نفسه لا يتغير . وليس السؤال كيف أو لماذا يقع التغير ، وانما هو : ما هو الشرط الذى تتضمنه معرفتنا بالتغير وامكانه . انّ التغير الذى لا يكون تغيراً لشئ ما ، لا معنى له . والمظاهرة التى تحدث فى الزمان ، لا يمكن تحديدها بما هى كذلك ، الا اذا نظرنا اليها على أنها حالة لجوهر دائم . فاذا لم يكن ثمة فى الكون سوى عملية التغير ، فإنه لا يمكن تصور شئ أو تسمية شئ ان معرفه التغير على أنه تغير ، يعنى تجاوزه وربطه بجوهر دائم يكون تعبيراً عنه . وباختصار فان الجوهر هو الافتراض السابق للتغيرات ، فلن تكون فكرة التغير ممكنة مالم تتصور التغيرات كتحديدات متعاقبة للجوهر .

لكن اذا كان التغير يتضمن الجوهر ، فان الجوهر بالمثل يتضمن التغير . فالجوهر يخرج أعراضه ، والأعراض هى جواهر جديدة كما يقول هيجل (وهى فكرة هيجلية أساساً على نحو ما سنعرف فيما بعد) . ولما كان تصور التغيرات يعتمد على إشارتها الى جوهر واحد ، فكذلك لا نستطيع أن نفكر فى هذا الأخير الا كمبدأ يربط التغيرات ، فليس الجوهر شيئاً مجهولاً

---

(١) Ibid , p. 84 .

وحاملا لا يمكن معرفته تكمن فيه تعيناته ، وانما هو المبدأ الذى يجد تعبيره عن نفسه فى حالاته المتعاقبة ، وهو بما هو كذلك الحلقة التى تربط هذه الحالات بعضها ببعض ، فالحركة الأولى للفكر هى أن يدرك أن وراء الظواهر مبدأ دائم يجعلها ممكنة . والحركة الثانية هى أن مجرد رد التغيرات الى الجوهر لا يؤدى بها الا الى هذا المبدأ ، لكنه لا يجعلنا نستخرجها منه ، فنصل ببساطة إلى تجريد غير حقيقى أشبه بالواحد عند الايليين . وكما أن التغييرات لا معنى لها بعيداً عن الجوهر ،فان الجوهر بالمثل لا معنى له بعيداً عن التغيرات ، فالجوهر والتغير يفهمان جيداً عندما نتصور الأول على أنه يعبر عن تعينات متعاقبه يرتبط بعضها ببعض وتحت قاعدة محددة وثابتة. وفى هذه الحالة فاننا ننتقل من فكرة الجوهر الى فكرة السببية ، فالسبب والنتيجة ليسا ظاهرتين متمايزتين ترتبط الواحده منهما بالأخرى بعلاقة خارجية ، وانما هى حالتان متعاقبتان لشئ واحد ، فالحرارة هى سبب التمدد ، لأن الجسم الساخن هو نفسه الجسم الذى يتمدد . وتلك اينما فكره هيجلية على نحو ما سنعرف بعد قليل .

لما كان الجوهر بجدله الداخلى ينتقل إلى السببية ، فكذلك السببية ، اذا فكرنا فيها جيدا تؤدى الى التفاعل Reciprocity. اذ يعتمد وجود الشئ على علاقاته بالأشياء الأخرى ، وعلى المكان الذى يشغله فى نسق واحد لتجربة مترابطة . ومن ثم فأى تغير يقع لا يكون ممكنا الا من خلال تبديل علاقات الشئ مع الأشياء الأخرى . فالافتراض السابق للسببية – وهو الذى يعتمد تغير الأشياء عليه – هو التعين المتبادل للجواهر . فالأشياء التى ترتبط بقانون السببية يؤثر بعضها فى بعض بالتبادل . ووجهة النظر الهشة التى تقول أن السبب والنتيجة حالتان متعاقبتان على جوهر واحد ، ترجع إلى فشلنا فى التمييز بين السببية والتفاعل : فالشمس تذيب الشمع ، وما نقول عنه انه السبب هنا هو الشمس – مختلف عما نسميه بالنتيجة وهو ذوبان الشمع : لكن فى الحقيقة

السبب ليس هو الشمس ، لكنه الشمع عندما تسخنه الشمس ، فلا أحد يمكن أن ينكر أن الشمع المسَّخن هو نفسه الشمع الذائب . وأن الشمع اذا ما تمَّ تسخينه بواسطة الشمس يؤدى إلى تغير فى الشمس نفسها - أعنى أنها تفقد بعض الحرارة التى تحتفظ بها ، مهما يمكن الجزء المفقود ضئيلا أو يصعب ادراكه من الناحية العملية . ولو أننا أردنا أن نضع الأمور فى نصابها الحقيقى ، فلابد أن نقول أن الشمس والشمع يؤثر كل منهما فى الآخر بالتبادل ، ويتم هذا التأثير خلال التغيرات التى تربط الواحد منهما بالآخر برباط السبب والنتيجة . فالشمع عندما يسخن يصبح سببا للشمع الذائب ، والشمس التى تسخن الشمع هى سبب الشمس التى نقصت حرارتها نسبيا والتى هى النتيجة . وهكذا نجد أن السببية تتضمن التفاعل .

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام الفكر الجدلى الهيجلى قلباً وقالباً ، فقد سبق أن عرض هيجل فى المنطق فى القسم الخاص بالمادية ، للمقولات التى يتضمنها الوجود بالفعل ورأى أنها ثلاثة هى : -

١ - الجوهر والعرض

٢- السبب والنتيجة .

٣ - التفاعل .

ثم قام بتحليل هذه المقولات الثلاث مبيناً أن الواحدة منها تؤدى إلى الأخرى : فنحن ننظر إلى الشئ على أنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائماً بذاته ، أما عكس ذلك أعنى الشئ الذى يعتمد فى وجوده على الجوهر فهو عرض من أعراض الجوهر .

لكن طالما أن الجوهر هو المدعوم الأساسى بذاته فهو بذلك عبارة عن علاقة ذاتية او هو الهوية الذاتية ، أو أنه يتحد مع نفسه فى هوية واحدة . غير أن العلاقة الذاتية هى علاقة سلبية لأنها تميّز نفسها وتخرج إلى الاختلاف والتعدد . واللحظات الفانية التى يظهرها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد باعتبارها تحولات هى ما نسميه بالأعراض . ومن هنا كان لدينا علاقة الجوهر بالعرض (١) .

الجوهر اذن يخرج العرض من ذاته ، ولكن ما يخرجة الجوهر ليس الا نتيجة لسلب نفسه ، ولذلك فهو قوة سالبة أو هو قوة نشطة . أنه جوهر نشط فعال . ومن ناحية أخرى فان ما يقدمه الجوهر ليس الا ذاته : أعنى أنه هو نفسه جوهر : ومن هنا كان العرض جوهرياً هو الآخر . وبذلك يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعال يخرج من جوفه جوهراً آخر نتصوره على أنه متقبل لهذه القوة . وتلك هى علاقة السبب والنتيجة : فالجوهر الفاعل هو السبب والجوهر المتقبل هو النتيجة .

إذا كانت مقولة السببية تعتمد على التمييز بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل ، فان هذا التمييز لا يمكن أن يستمر . ذلك لأن ما هومنفعل هو كذلك فاعل ، لأنه جوهر هو الآخر . وبذالك ينهار التمييز بين السبب والنتيجة ، ويصبح كل منهما سبباً ونتيجة فى آن واحد : فالجوهر "أ " مثلا باعتباره فاعلا يؤثر فى الجوهر " ب " باعتباره منفعلاً .. ولكن " ب " باعتباره فاعلاً يؤثر كذلك فى " أ " وذلك هو التفاعل ، أو الفعل ورد الفعل . وفى المثل الذى سبق أن ذكرناه عن الحرارة التى تذيب الشمع ، نستطيع اذا شئنا أن ننظر إلى

---

(١) د . امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل " مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٢٧٧ .

الحرارة على أنها جوهر فاعل ، والشمع على أنه جوهر منفعل . وسيكون لدينا فى هذه الحالة علاقة السبب والنتيجة . ولكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر مالم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب بالحرارة ، وعلى ذلك فطبيعة الشمع هى جزء من طبيعة الحرارة . فمن طبيعة الحرارة انها تؤدى إلى اظهار هذه النتيجة فى الشمع ، ولكن من طبيعة الشمع كذلك أن يسلك هذا المسلك تجاه الحرارة : وذلك نشاط متبادل ([1]) .

والنتيجة التى يستخرجها " كيرد " من ذلك كله هى أن القول بأن الأشياء انما توجد متجاورة فى مكان واحد ، وأنها تشكل وحدة الطبيعة عندما يحد بعضها بعضا بالتبادل ، يعنى أنها تعبر عن مبدأ مثالى محايد فيها . فالجواهر التى ليس لها وجود فى استقلال عن علاقاتها المتبادلة هى من حيث الأساس شئ واحد ، وهذه الوحدة لابد أن تكون بالضرورة وحدة روحية . إذ لا شئ آخر تكون له هذه الخاصية العجيبة ، خاصية اشتمال الأشياء داخل ذاته ، وأن يكون حاضراً فوق كل شئ منها دون أن يحبس نفسه فى واحدة منها . ولو كانت الأشياء عاجزة عن أن ينعزل بعضها عن بعض . ولا تكون حقيقة الا اذا كانت عناصر متبادلة فى كل مترابط ، فان ما يبرهن عليه ذلك هو أنها تجسيد للروح المتغلغل فى كل شئ ولو صححنا وجهة نظر " الحس المشترك " التى تنظر إلى الأشياء على أنها تقوم بذاتها دون أية علاقة جوهرية بغيرها ، على اعتبار أن واقع هذه الأشياء يعتمد على التحديد المتبادل للأجزاء فى نسق واحد ، فلابد لنا كذلك أن نصحح حتى وجهة النظر العلمية ذاتها بأن نبرز الى النور الافتراض السائد لارتباط الأشياء بعضها ببعض . أعنى علاقتها الجوهرية بالذات التى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧٨ و ص ٢٧٩ .

توجد من أجلها والتى هى تعبير عنها . وباختصار لابد أن نكون على بينة من أن العالم ، فى تأويلة النهائى . هو التجلى الذاتى للروح . ([1])

ويعتقد " كيرد " أن ذلك كله متضمن بالفعل فى نظرية كانط التى تذهب إلى أن مركب الاحساسات الكثيرة طبقاً لمبادئ الفهم هى مهمة الذات الموحدة . فالنقيصة الرئيسية فى هذه النظرية هى أنها تسعى للمحافظة على الذات بعيدة عن العالم الذى تشكله ، بدلا من أن تتصورها على أنها مبدؤه الداخلى . بل ومركز هذا العالم نفسه . والوحدة التحليلية الخالصة عند كانط ، تصبح تركيبية فى تعاملها مع مادة الاحساس الغريبة عنها . وعلى الرغم من أنها تصبح واعية بذاتها فى علاقتها بتجربة العالم ، فان العلاقة لا تكون سوى علاقة سلبية فحسب، لأنها تعتمد على عودة الذات إلى نفسها من العالم الذى صنعته . غير أن " كيرد " يذهب إلى أن الذات التى تعود إلى نفسها على هذا النحو، لا تفعل ذلك الا لأنها تخرج من ذاتها الى العالم الموضوعى الذى يعنى أن علاقة التضاد بينها وبين العالم ، تفترض مقدما إنتهاء هذا التضاد فى وحدة أعلى . واذا كانت المدركات الحسية بدون التصورات العقلية عمياء ، والتصورات العقلية بدون المدركات الحسية جوفاء وفارغة ، فان النتيجة المترتبة على ذلك مباشرة هى أن الذات والعالم الموضوعى تعبيرات متضادة من روح واحد يشملها معا ، وليسا مجرد مظاهر لكيانات نومائية هى التى يسميها كانط " بالشئ فى ذاته " .

اننا لكى نبيّن أن العالم روحى تماما ، فلا يعنى ذلك أن نرده إلى مجرد أفكار للذهن . لقد كافح كانط ، بحق ، ليقول :" إنه حتى التجربة الداخلية لا تكون ممكنة ، إلا على افتراض التجربة الخارجية ، . وهكذا تنقلب المائدة على الفيلسوف المثالى الذاتى الذى يؤكد أن كل تجربة هى تجربة داخلية فحسب ،

---

(١) H.Haldar : Neo Hegdianism , p. 85 .

صحيح أن الموضوع لا يكون له معنى الا من حيث علاقته بالذات ، غير أن كانط يشير إلى أن عكس هذه القضية صحيح أيضا . أعنى أن الوعى الذاتى يفترض مقدما الوعي الموضوعى . فالعمليات السيكولوجية لا تكون ممكنة الا وهى تقابل العالم الخارجى الذى ترتبط به :" ان الوعى بوجودى هو فى الوقت نفسه وعى مباشر بوجود الاشياء الأخرى " . انّ من المستحيل أن ندحض الفيلسوف الايرلندى " جون باركلى " (١٦٨٥ – ١٧٥٣) عندما يذهب الى أن المادة التى لا ترتبط بذهن ما هى تجريد لا يمكن تصوره . لكن اذا كانت المادة لا توجد مستقلة عن الذهن ، فان ذلك لا يعنى انها ليست سوى مجموعة من الأفكار فى الذهن . ونحن عندما نبيّن أن الشئ لا يمكن أن يوجد بمعزل عما يضايفه (الذهن) ، فان ذلك لا يعنى أننا نرده إليه . فكما أن العالم لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الذهن ، فكذلك عمليات الذهن لا تكون ممكنة الا من حيث علاقتها بالعالم الخارجى . واذا كانت التجربة الخارجية تفترض مقدما التجربة الداخلية ، فان التجربة الداخلية ، بالمثل ، تفترض مقدما التجربة الخارجية .

والعالم الخارجى الذى لا تكون التجربة الداخلية ممكنة الا به ، ليس مستقلا عن الذهن إنه الجانب الآخر للذهن ، وهو لهذا السبب نفسه يوجد من أجل الذهن . فالذهن هو الوحدة التى تعارض نفسها بنفسها ، وتؤدى الى ظهور تفرقة نسبية بين الذات والموضوع وتتغلب عليها . ويكمن خطأ المذهب المادى فى تجاهله للذات التى توجد الأشياء من أجلها ، كما يكمن خطأ " باركلى " من ناحية أخرى فى تجاهله للموضوع الذى ترتبط به الذات وتتمايز عنه ، أعنى ترتبط به العمليات الذاتية وتكون ممكنة . فما ألحّ عيه " كيرد " وأمثاله من المثاليين هو أن العالم الذى يبدو فى وجهه المباشر فزيقيا تماما ، لو فكرنا فيه لوجدناه تجليا للروح فهو روحى دون أن يكف عن أن يكون ماديا تلك هى نتيجة تعاليم كانط اذا ما تخلصت من فكرة " الشئ فى ذاته " المتناقضة ، فهذه التعاليم

لا تطرح ظلا من الشك على واقعية العالم الخارجي ، أعنى علاقة هذا العالم بالذات . ولا شك أن هذا التصور الجديد يجلب معه تعديلات مهمة لآرائنا السابقة حول الموضوعية . لأنه يمنع تفسير " الروحي " عن طريق " المادى " ، فضلا عن أنه ينتهى الى أنه لا يوجد عالم مادى ليس روحيا لذلك ونحن حين نبين ان ما هو واقعى فى نهاية تحليله روحى ، لا نرد كل شئ إلى فكر مجرد ، فحتى معنى الفكر مرت إلى حد ما . وعندما يتحدث الفيلسوف المثالى عن الفكر كمبدأ مكون للأشياء ، فانه يتجاهل الارادة وعنصر الجزئية فى التجربة . ومن هنا فاننا ينبغى أن نتذكر جيدا ، أن كيرد – مثل هيجل – يستخدم لفظ الفكر بمعنى أكثر شمولا ليدل على المبدأ الكلى الذى يتحقق فى كثرة وقائع التجربة الجزئية ، والذى تكون الارادة جانبا ضروريا منه . فحركة الفكر عندما تقوم بعمليتى التمايز الذاتى ، والتكامل الذاتى تخلق نسقا للتصورات وتتجاوز التمايز النسبى القائم بين التصورات الكلية والموضوعات الجزئية فى عملية الادراك : ذلك لأن الهوية والاختلاف ، والجزئى والكلى ، مقولات متضايقة ولا معنى للواحدة منها بمعزل عن الأخرى . والاختلافات الموجودة فى العالم الموضوعى هى إختلافات الفكر الخاصة ، من خلالها يعود الفكر إلى نفسه ، صحيح أن وحدة الاختلاف الخاصة بالفكر فى ذاته ، ليست هى نفسها وحدة الاختلاف الخاصة بالفكر والوجود ، غير أن اختلافات الوجود هى الوجه المقابل للاختلافات الخاصة بالفكر، ويقوم التعارض النسبى بين العقل والعالم المعقول على أساس طبيعة الفكر ذاته ، وحين نتصور الفكر خارجاً من ذاته إلى اختلافات العالم فتلك هى الارادة . ولا ينشأ التناقض بين المذهب العقلى والمذهب الارادى الا عندما ننظر الى الفكر والارادة على انهما كيانان مستقلان ، ومع ذلك فهما ليسا شيئين منفصلين ، لكنهما وجهان لشئ واحد يمكن التمييز بينهما ، فليس ثمة فكر بلا ارادة ، ولا ارادة بغير فكر . وأشارة العالم

الى الروح هى وعى الروح بالعالم ، لكن ذلك ليس سوى نصف الحقيقة فقط ، أما النصف الثانى فهو أن الروح تتجسد فى العالم الذى تعيه .

ويتصور فيلسوفنا الروح على أنها وحدة تجاوز الاختلافات " فالنمو عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل فى آن واحد . أى أنها عملية يزداد فيها الاختلاف دوما ، لا على حساب الوحدة ، ولكنه نمو من شأنه تعميق الوحدة أيضا " والتأكيد على الوحدة التى تجاوز كل اختلاف ، لا يعنى انكار الواقع الحقيقى للاختلافات : " الواحد والكثير ، أبعد ما يكونان عن التضاد . فهما عاملان للفكر لا يمكن أن ينفصلا دون الوقوع فى تناقض .. " ان الوحدة التى لا توحد بين الأشياء المختلفة هى تجريد أجوف :" ان الاختلاف المطلق ليس إختلافا على الاطلاق ، اذ لابد ان تنعدم فيه كل علاقة بين الأشياء المتمايزة ، وهو حين يفعل ذلك فانه يحكم على نفسه بالاعدام " . والتفرقة بين الواحد والكثير لا يمكن أن ينكرها . بل ما يتم انكاره هو أن يكون هذا التمييز مطلقا : " فالأجزاء فى العالم المعقول لا يكون لها معنى الا داخل الكل . ولا يكون للكل معنى الا اذا توزع على الأجزاء وشكّل رابطتها الروحية " .

لكن إذا كانت الروح هى الوحدة التى تعبّر عن نفسها فى اختلافاتها ، فان الاختلافات لا يمكن أن تكون مجرد موضوعات ، بل لابد أن تكون هى الأخرى ذات طبيعة روحية ، أعنى صورا جزئية من الروح الكلى الذى يتغلغل فيها . ويؤكد كيرد ، بحق ، أن الواقع المطلق لابد أن ينظر إليه على أنه مبدأ الوحدة الحاضر فى جيمع الأشياء وكل الموجودات والتى لا يمكن أن تنفصل عنه هذه الأشياء حتى وهى فى أقصى حالات الاستقلال " فهو حين يحدث الاختلافات ، فانه يضع نفسه فيها ، والمبدأ الروحى الذى يتغلغل هو نفسه فى اختلافات الأشياء ، والذى لا يمكن أن ينفصل عنها ، يتحقق فيها بوصفه

ذواتها ، ولابد من تصوره لا على أنه ذات موحدة ، وانما كنسق متوحد للكثرة من الذوات . وهكذا يؤسس " كيرد " ميتافيزيقيا نظرته الشمولية ذات الطابع الهيجلي الواضح الذى سبق أن عرضناها عندما تحدثنا عن تصوره للفلسفة ، ويقيم عليها مذهبه المثالى مدعماً بذلك مدرسة فلسفية جديدة هى الهيجلية الجديدة فى انجلترا . فالى " كيرد " يرجع الفضل فى اشاعة استخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية لأول مرة ، بين جميع أفراد جيل الهيجليين الانجليز واشاعة السخرية منها بين خصومهم . فقد كانت لديه قدرة فذة على التعبير عن أمور عسيرة غامضة بلغة واضحة سلسلة بديعة . وتحويله ألغاز هيجل إلى أسلوبه المشرق الوضاء ، وإلى زيادة قدرة اللغة الانجليزية على التعبير الفلسفى . فضرب بذلك مثلا لمواطنيه فى كيفية الكلام فى مثل هذه الامور والكتابة عنها .." فهو فى انجلترا يمثل أنقى وأفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية ، وربما نصها إلى حد ما ، فقد استهدف أن ينشر بين الناس ، وينقل الى الآخرين روح مذهب هيجل وماهيته اللذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه تقريباً . دون أن يكون له هدف سوى خدمة الحقيقة ، وبعث حياة جديدة فى الفلسفة .."(١) .

---

(١) رودلف ميتس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام المجلد الأول ص ٣٥٥ .

رابعا : الأخلاق :

قد يبدو غريباً على رجل مثل " كيرد " شغل كرسى الفلسفة الأخلاقية لسنوات طويلة ،كما قام بتدريسها – أن لا يترك بحثا نسقياً فى موضوع " فلسفة الأخلاق " Ethics. بل ان محاضراته العامة فى " جلاسجو " حول هذا الموضوع كانت فى أساسها تاريخية ، تعتمد على مناقشة النظريات القديمة أكثر من تطوير نظرية مستقلة خاصة به ، ربما لأنه كان يؤمن بعبارة " جويت " التى تقول " لابد للفلسفة الخلقية أن تكون أساساً تاريخية " فقد كان يجد نفسه فى بيته كلما استخرج الحقيقة الجوهرية التى تنطوى عليها مذاهب عظام المفكرين اكثر من تطوير أفكاره الخاصة بالتفصيل . ولقد أعطاه هذا المنهج القدرة على نقد الفلسفات من الداخل . وهكذا جمع " كيرد " آراءه فى فلسفة الأخلاق من انتقاداته للفلاسفة الآخرين لا سيما كانط . لكنه لم يقنع قط بالوقوف عند حد دحض النظرية الفلسفية . وانما كان يسعى باستمرار الى توضيح المعنى الداخلى للفيلسوف عن طريق انتقادات بناءة . وخلال هذه العملية يعطينا تلميحات عن أفكاره الخاصة ، وبهذه الطريقة تطورت أفكاره فى " فلسفة الأخلاق " ([1]) .

وعلينا أن نتذكر أن إهتمام كيرد بفلسفة الأخلاق ، كما هى الحال فى كل مكان آخر ، كان يتمركز حول معنى ومضمون مبدأ الوعى الذاتى . لقد قال كاتب حديث ، وهو ينتقد الفلسفة المثالية " ان لديها الكثير مما تقوله ، لكن لديها القليل عما تعلمه " ([2]) وهذه العبارة تصدق على كيرد لو أننا عكسناها . فقد كان لديه الكثير عما يعلمه ، والقليل عما يقوله .

---

(١) The life and philosophy of Edward Caird p. 304-305 .

(٢) G.S.Brett in Hisory of psychology , vol. 3 p. 90

يبدأ " كيرد " فلسفته الأخلاقية ، كالمعتاد ، من فلسفة كانط التى وضعت تمييزاً حاداً بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الحيوانية فى الانسان . ولا تكون الارادة أخلاقية الا اذا حددها العقل الخالص ، عن طريق الفكرة المجردة للخير . ذلك لأن الارادة التى تريد العقل هى نفسها الارادة التى تريد ذاتها ، وهى وحدها الارادة الفاضلة أو الخيرة . والارادة الفاضلة هى الارادة الحرة . ومن هنا يذهب " كيرد " الى أن " حرية الارادة " ليست كما قيل أحيانا مشكلة جانبية يمكن أن تسقطها الأخلاق من حسابها . وانما هى على العكس المشكلة المركزية فى النقاش كله . فاذا لم يكن هناك تحديد ذاتى ، أعنى القدرة على تحديد السلوك عن طريق فكرة الذات - وليس الطبيعة الحيوانية التى تجد اشباعها - فى موضوعات ورغبات نسبيه معزولة ، فان جميع التمييزات الاخلاقية سوف تتلاشى . ومن ثم فحرية هذه الذات مسالة اساسية لكى تحدد سلوكها فى حرية . وتعتمد الحرية عند كانط ، سلبا على مقاومة اغراءات الهوى . وايجابا على الارادة التى يحددها العقل الخالص . ويتعارض مع هذه الارادة الأخلاقية ، الارادة التى تتأثر بالعاطفة والهوى ، وبالخصائص الحيوانية من طبيعتنا . وعندما يتحدد سلوكنا بغايات تنبع من طبيعتنا الحسية ، فان ذلك يعنى أننا نُفقد ونصبح غير أخلاقيين . ومن ثم كان بلوغ الحياة الأخلاقية ، طبقا لما يقوله كانط ، يعتمد على قدرتنا على التخلص من العاطفة والهوى ، بحيث تقودنا بواعث من العقل وحده .

وأول ما يأخذه " كيرد " على كانط هو أن العقل والعاطفة لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر على هذا النحو، فمن الخطأ الظن أن العقلانية والحيوانية يوجدان متجاورين فى الروح البشرى . ان دوافع الانسان ورغباته تختلف اتم الاختلاف عن دوافع الحيوان ورغباته ، فطبيعتنا تتغير بصلتها بالعقل :" فالوعى بالرغبة يغير من الرغبة " . والرغبات لا تكون غريبة عن

العقل ، وأنما هى الوسيط الذى يعبر بواسطة العقل عن نفسه فى حياتنا العملية . ومن ثم فمن العبث أن نتحدث عن إستئصال العاطفة من طبيعتنا . ففى البواعث التى تحدد سلوك الانسان ، نجد أن المشاعر تدخل لا محالة كعنصر ضرورى ، فلاشئ يحرك ارادة فعل مالم يكن هذا الفعل مرغوبا فيه ، وما هو مرغوب فيه لابد أن يكون مصدراً للاشباع الذاتى . فالارادة عندما تحددها البواعث الجزئية لا تكف عن أن تكون حرة من حيث أن الطبيعة الحسية لابد أن تشارك فى تكوينها . ويكمن خطأ كانط فى أنه جعل بين الكلى والجزئى تعارضاً حاداً ، مع أن كلية الذات تتحقق فى الأنشطة التى تحددها الغايات الجزئية فحسب . وعندما نريد الجزئى ، فاننا نريد الكلى أيضا والكلى الذى يعجز عن أن يعبر عن نفسه فى الجزئى ليس سوى تجريد أجوف فحسب .

ويذهب " كيرد " الى أن علاقة الذات بالموضوع ، لا تشبه علاقة موضوع بموضوع آخر . فهى ليست علاقة تخارج ، وجميع الموضوعات هى من أجل الذات ، بل هى فى نهاية المطاف تجسيد للذات أو تجل لها . واذا كانت الموضوعات خارجية الواحد بالنسبة للأخر ، فالسبب هو أنها معاً بواسطة ذات عامة هى التضايف لهذه الموضوعات ، وما يجعل علاقة التخارج ممكنة ، لا يمكن أن يخضع هو نفسه لهذه العلاقة . ومن ثم فعندما تندفع الذات الى الفعل بواسطة موضوع رغبة جزئية ، فانها لا تتحدد بما هو خارج عنها ، بل بما يعتمد فى وجوده على علاقته الضرورية بها ، ومن هنا كان تعينها بواسطة الدوافع الجزئية هو بالضرورة تعين ذاتى ، وتحديد ذاتى . فالرغبات ترتبط من ناحية بموضوعاتها الملائمة ، ومن ناحية أخرى بالذات التى توجد هذه الموضوعات من أجلها . ومن ثم فاشباعها هو فى الوقت ذاته إشباع للذات . والواقع أن هناك لحظتين فى الاشباع يمكن التمييز بينهما . من الناحية العقلية ، اشباع الرغبة الجزئية واشباع الذات. لكن الأولى لا يمكن أن توجد فى الموجود

العاقل بما هو كذلك . لكن على الرغم من أن الذات تجعل من الموضوع الجزئى للرغبة غاية لها ، وتوحد نفسها معه ، فأنها تميز نفسها عنه أيضا " لأننى كذات كلية ، لا أستطيع أن أتحقق فى موضوع جزئى . ومن ثم فالاشباع الذى أحصل عليه من هذا الموضوع يمتزج كذلك باللاأشباع أو عدم الرضا . وهذا اللاأشباع أو عدم الرضا يعبّر عن نفسه بوضوح فى مذاهب الزهد الأخلاقى . فهى تدرك ، بحق ، أنه بالغا ما بلغ اشباع الرغبات المعزولة ، فانها لا يمكن أبداً أن تشبع ، على الدوام ، الذات البشرية ، فهناك تفاوت أو تباين لا يمكن تجاهله بين كلية الذات وجزئية موضوع الرغبة ، غير أن مذهب الزهد يخطئ عندما يقيم تعارضاً مطلقاً بين العقل والهوى ، ذلك لأن التحقق الذاتى يعنى أكثر من إشباع الرغبات الجزئية ولا يستتبع ذلك إلغاء العاطفة أو الهوى ، وبلوغ حياة العقل الخالص . ان السلبى ينطوى على الايجابى ، ولو نظرنا إلى العلاقة السلبية كعلاقة سلبية فحسب ، فاننا بذلك نكف عن جعلها علاقة بأية طريقة أو أن تكون شيئاً على الاطلاق " وما ينبغى علينا أن نتبينه جيداً هو أنه على الرغم من أن الدوافع والرغبات تكون فى صورتها المباشرة السلبية فى الحياة الأخلاقية . فانها مع ذلك تظل محتفظ بها كعناصر فى كل منظم . يقول كيرد " أن الذات فى حالة الوعى بالرغبة تنسحب من الاتحاد المباشر مع الرغبة . وتكون الرغبة أمامها كباعث يرتبط بعلاقة مع جميع البواعث الأخرى من خلال علاقتها بالذات . ومن هنا إستحال عليها بعد ذلك أن تريد إشباع تلك الرغبة بمعزل عن إشباعها لذاتها . وبالتالى بمعزل عن اشباع ميول الذات الأخرى .." (١) . ويقول أيضا " ان الموضوعات الجزئية

---

(١) ادوارد كيرد " الفلسفة النقدية عند كانط " الجزء الثانى ص ٢ (نقلا عن كتاب الهيجلية الجديدة) ص ١٠١ .

للرغبة عندما تؤخذ بذاتها على أنها غايات ، لابد فى هذه الحالة فحسب أن تسلب أو ترفض أو تنبذ فى حين أنها عندما ترتبط بالكلى وتتجلى له ، فانها تصبح عناصر فى الخير الذى هو غاية كل سلوك أخلاقى " ([1]) . ان رغبات الموجود العاقل – مثل الانسان – ليست دوافع عمياء بغير ضابط . وانما هى أساساً صور لتحقق الذات" فنحن عندما ننظر إلى موضوع أو غاية على أنه يتخذ مكانا بين مجموعة من الغايات ، فان اشباعه فى هذه الحالة يكون تحققا أو اشباعا للذات ، وهنا فقط يمكن أن يكون باعثا لنا على السلوك " ([2]) .

غير أن نفس المبدأ الكلى الذى ترتد رغباتنا ودوافعنا من خلال العلاقة به ، إلى عناصر فى الحياة العقلية ، يحمل الفرد كذلك إلى ما وراء ذاته ، ويربطه بالأفراد الآخرين كأعضاء فى تنظيم اجتماعى . وبعبارة أخرى ، فان رغبات الأفراد ، ودوافعهم ، أنشطتهم ، تستقل عن تنظيم الأفراد لأنفسهم داخل الكل الاجتماعى . ان تنظيم الحياة الفردية مستحيل بدون حياة اجتماعية منظمة . ويشدد " كيرد " على الطابع الاجتماعى للأخلاق بصفه خاصة . يقول : " الانسان ، بوصفه موجوداً أخلاقياً ، سيظل دائماً على هذا النحو، سواء أكان على وعى واضح بذلك أم لم يكن – كما أنه سيظل على الدوام عضواً فى جماعة . وهو عندما يخضع للجماعة فانه يجد المجال الذى تتحقق فيه طبيعته الروحية " . صحيح أن الانسان الحديث لديه الوعى بأنه نفسه ، وغاية ذاته . غير أن " كيرد " يذهب إلى أن مثل هذا الوعى هو نفسه نتاج إجتماعى ولا يكون ممكنا إلا عند الرجل المتمدين وحده ، فلا يوجد عند الرجل الهجمى مثل هذا الوعى . والأخلاق الذاتية – الأخلاق التى تعارض بين القانون الداخلى

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

للضمير ، وبين المعيار الاجتماعي الموضوعي ، هي نتاج للوعي مثل أعلى أخلاقي ، أعلى مما تجسده قوانين ومؤسسات المجتمع القائمة . ومن ثم فلا يمكن لها أن توجد بمعزل عن أخلاق العادات والتقاليد أو في استقلال عنها . " عندما تضع أخلاق الفكر نفسها في تعارض مطلق مع أخلاق القانون والعادات . فانها بذلك لا تكشف الا عن أنها نسيت أصلها فحسب ، فالوعي الأخلاقي هو ، في الواقع ، الوعي بغاية ما تحققت وهي تحقق نفسها في المجتمع البشري ، فما ينبغي أن يكون بالنسبة للذات ، يعتمد باستمرار على ما هو كائن ، أو بالأحرى يشير إلى ما هو كائن على نحو أعمق ، بحيث لا تكون الوقائع المباشرة سوى مظاهر له . وتنشأ الأخلاق الفردية عندما تفشل الطرق السائدة في الحياة في الاشباع ، وعندما لا تنعكس المثل العليا في المؤسسات الاجتماعية . وتكمن قيمتها في أنها تؤدي الى تجديد أفضل للمجتمع .

ولا يمل " كيرد " من تذكيرنا أن الناس في حياتهم اليومية ليسوا منعزلين وأن النظرة السطحية هي التي تنظر اليهم فتجدهم كائنات تتمركز حول ذاتها ، مع أنهم في الحقيقة يكونون على ماهم عليه بفضل المبدأ الذي يجمعهم معاً . " إننا لا نُعرف كذوات إلا عندما نتجاوز وجودنا الفردي ، وننظر اليه على أنه موضوع بين موضوعات أخرى في عالم واحد ، موضوع من ثم نكون قادرين على النظر اليه من زاوية كلية ونقيسه بنفس المعايير التي نطبقها على الموضوعات الأخرى ، وبنفس الطريقة لا نكون ذوات عملية أخلاقية الا بمقدار ما نكون على وعي بأنفسنا كاعضاء من أعضاء أخرين في مجتمع واحد ، ومن ثم نكون قادرين على النظر الى أنفسنا مثلما ننظر اليهم بلا تحيز بالنظر الى غايات المجتمع ... والواقع أن الأخلاق تنبع من توسط ضروري لوعي الذات بالوعي بعلاقتنا بالآخرين وضرورة الحكم على أنفسنا من زاوية اجتماعية ، سواء أكانت زاوية الأسرة أو الأمة ، أو أيا ما كان المجتمع الذي ترتبط به

وبالتالى إذا ما تصورنا القانون الأخلاقى فى تجريده ، كقانون يرتكز على وعى الفرد بحياته الداخلية ، وفيه وحده يكون من نفسه ومع ذلك فان هذا التصور لا يمكن أن يكون الا نتيجة عودة فردية الى الذات ، تتضمن رد فعل ضد الاشكال الاجتماعية التى أصبحت غير كافية وغير مقنعة ، وهى خطوة نحو الانتقال الى تطور وعى إجتماعى أعلى " (1) .

ومثل هذه النظرية ليست مجرد نظرية فى الايثار (أو حب الغير) ذلك لأن تنازل الفرد عن ذاته لا يكون لأفراد آخرين ، وانما يكون للكلى الاجتماعى الذى يكون الأعضاء جميعاً أفراداً فيه بالتساوى ، والذى يخضع له الجميع بالتساوى أيضاً . واذا كان من الخطأ ان تكون أنانياً ، فانه لا يقل عن ذلك خطأً أيضا أن تنمى أنانية الآخرين : أن الشغف غير المعقول للتنازل عن كل شئ لارادة الآخر ، ينحو نحو تضخيم ذات الفرد الذى نتنازل له وجعلها عملاقة . فالواجبات نحو الذات ، والواجبات نحو الآخرين تشبه الواجبات نحو المجتمع . والتنازل الذاتى الأخلاقى الحقيقى ، ليس هو ببساطة تنازل ذات لذات آخرى ، وانما تنازل الجميع للمبدأ الكلى الذى يعمل فى المجتمع . وهكذا استطاع كيرد أن يوفق بين مذهب " الآثرة " Egoism(الأنانية) ومذهب الايثارAltruism (حب الآخرين) فى الأخلاق .

(١) ادوارد كيرد " الفلسفة النقدية عند كانط " المجلد الثانى ص ٣٦٦ (نقلا عن الهيجلية الجديدة ص ١٠٣) .

خامسا : فلسفة الدين :

تصل فلسفة كيرد الى قمتها بعرضها للوعى الدينى . فقد وُصف كتابه : " تطور الدين " فى مجلدين عام ١٨٩٣ ([1]) . بأنه أعظم أعماله ابداعاً ، وأروع اسهاما قُدّم للفلسفة فى عصره .

لقد كان كيرد بطبيعته عميق التدين ، على خلاف الهيجليين المتأخرين ، وكان يؤمن أن المسيحية هى أعلى تحقق للوعى الدينى ، ومع ذلك فقد أبقى نفسه بمعزل عن الاتجاهات المحافظة المتعصبة ضيقة الأفق ، واحتفظ حتى فى الأمور الدينية ذاتها ، بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق . ورغم أن فلسفته الدينية مبنية على الأفكار الهيجلية وتعبر عن نفسها من خلالها ، فان فكرة التطور عند سبنسر تلعب فيها دوراً كبيراً ، بعد صبغها بصبغة هيجلية ([2]) .

يعتقد كيرد أن ظواهر الحياة الدينية عند الانسان تخضع للقانون شأنها شأن جميع الظواهر الأخرى ، وهى من ثمَّ يمكن دراستها علمية . غير أن ذلك لا يعنى أنه يمكن تفسير الظواهر الدينية بنفس المبادئ التى يمكن بها تفسير ظواهر الطبيعة . فالعالم الذى نعيش فيه لا يشتمل على أشياء ذات مستوى واحد بل ربما كان من المناسب اكثر أن نقول أنه يخضع لنظام تصاعدى (هيراركية) تفترض فيه مقدماً الأنظمة الدنيا وجود انظمة عُليا ، وهو يفسر بواسطة هذه الأنظمة العليا . ومن ثم فعندما نفترض الانتقال من نظام الظواهر الأدنى الى النظام الأعلى ، فلابد لنا أن نكتشف مبدأ يفسرها يكون جديداً وأكثر كفاية . أن النتيجة الوحيدة لمحاولة تفسير الأشياء بواسطة مبدأ بالغ الضيق هى أن تبدو

---

(١) كان فى الأصل " مجموعة محاضرات جيفورد " .

(٢) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ص ٣٦٠ .

الأشياء كما لو كانت بغير قانون وغير قابلة للتفسير . لقد استنتج بعض المفكرين من القول بأن المبادئ المستخدمة فى تفسير العالم المادى لا تلقى ضوءا أيا كان على الوعى الدينى – استنتجوا ان ذلك الوعى خلو من أى معنى عقلى . كما استنتج البعض الآخر أنه يقوم على الايمان ، وأنه من ثَم يعلو على الأشياء التى يمكن أن نجد لها تبريراً علميا أو فلسفياً . غير أن النتيجة الصحيحة هى أن ظواهر الحياة الدينية تتطلب لتفسيرها مقولات أعلى من تلك المقولات التى تكفى لتفسير العالم الخارجى ، وأنها بطريقتها الخاصة لا تقل خضوعا للقانون عن الوقائع التى تدرسها علوم مثل الفزياء والكيمياء ،والبيولوجيا .

ان مبدأ التطور ، مع فكرة وحدة البشر ، يفيدنا فائدة كبرى فى تفسير الدين وأشكاله المختلفة ، ولابد أن تفهم وحدة البشر على أنها تعنى : " لا فقط هوية الطبيعة البشرية بكل مظاهرها المختلفة عند جميع الأمم ، وفى جميع البلدان ، وانما هى تعنى أيضا أن هذه المظاهر . فى تعايش البشر معا ، يمكن أن تترابط بعضها ببعض كمراحل مختلفة ومتصلة لحياة واحدة ، ويمكن أن نبين أن تعاقبها ليس سوى مراحل ضرورية فى عملية تطورية واحدة . وعن طريق وجهة النظر هذه ، وحدها تصبح وقائع التاريخ الدينى واضحة ومفهومة ، وكلما اختلفت معتقدات الناس الدينية وتنوعت ، كان صراع العقائد والمعتقدات مربكاً ، حتى يبدو من الصعب أن لم يكن من المستحيل أن نكشف أنه يكمن خلفها أى مبدأ للقانون أو النظام . لكن قد يبدو أن رد الوقائع المتنافرة على هذا النحو الى الوحده ، مشروعاً لا أمل فيه تقريبا . وان كانت فكرة التطور تضع بين أيدينا الوسائل التى تمكننا من تحويل ما يبدو عماء وفوضى إلى " كون منظم " ليست الديانات المختلفة أنواعاً متساوية فى الأهمية أو الرتبة تتفرع من نوع واحد عام : نوع منها يسير فى هذا الاتجاه ونوع يسير فى الاتجاه الآخر ؛ وانما هى – فى معظم الحالات على الأقل ، مراحل متعاقبة فى مسار واحد من

التطور . وآخر مرحلة فيه تشتمل المراحل الأولى وتفترضها مقدماً . ولا غناء فى السؤال عما هو مشترك بين الرضيع ، والطفل ، والشاب ، والرجل الناضج أو الراشد . ان معنى المراحل المبكرة من الشئ الذى ينمو لا تصبح واضحة إلا من خلال المرحلة الأخيرة التى يصل اليها التطور . بل ان المرحلة الأخيرة ذاتها لا تُفهم فهما كاملا ، الا فى ضوء المسار الذى تطورت فيه . والاشكال الأولى للشئ الذى يتطور هى أكثر صوره نقصاً ، وهى لا تزودنا الا بقبس ضئيل جداً لفهم طبيعته الحقيقية . ومن ثم فاذا أردنا أن تكون لنا بصيرة فى فهم طبيعة الدين ، فلابد لنا من دراسة كيفية تطوره مع تطور الروح البشرى ، وما هى المراحل التى مر بها هذا التطور وكيف أن سماته الأساسية تتكشف أكثر فى صوره العليا والأخيرة فمن العبث ونحن نحاول تعريف الدين ، أن نحاول كشف شئ مشترك بين جميع الأديان ، واذا وجدنا أى عنصر مشترك فلن تكون له قيمة كبيرة ،ذلك لأنه سوف يترك السمات المتميزة للديانات الأعلى بغير تفسير، ويردها الى الديانات الأدنى . أما ما هو ضرورى فعلا فهو أن نبحث عن المبدأ الذى تلتزم به الطبيعة البشرية ، والذى يتجلى من ثم فى جميع مراحل تطور الانسان ولو استطعنا أن نصل الى تعريف للدين بهذا المعنى ، فانه سيعبر عن فكرة لا تتحقق الا فى الصورة النهائية للدين . فى حين أنها لا يمكن رؤيتها فى المراحل المبكرة الا فى صورة غامضة معتمة . وقد تقلت منا تماما فى المراحل الأولى أو الدنيا فلا نستطيع ادراكها الا بالقاء الضوء على البداية التى نشأت منها . وهكذا نستطيع إلقاء ضوء الحاضر على الماضى ، وأن نفسر جهود الانسان الأولى فى تسمية ما هو إلهى وادراكه ، فى ضوء وعى أكثر وضوحاً وتميزاً من المراحل المتقدمة .." (١) .

---

(١) E.Caird : Evolutin of Religion vol. I p. 46 . 47 (Neo Heglianism , p. 107-108

لكن : ما الذى يجعل الدين ممكناً ؟. ان عنصراً من عناصر الحياة البشرية يكون له مثل هذا الأثر البعيد على الانسان ، وتزداد قوته يوماً بعد يوم بدلاً من أن تناقض مع تقدم الحضارة ، لابد أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة البشرية – فما هى الجذور الكامنة فى الروح البشرى التى نما منها الدين .. لماذا لا يكون من الممكن أن يبقى الانسان قانعاً بالغايات والمصالح ، والاهتمامات المتناهية ، ولماذا يتوق توقاً شديداً الى اللامتناهى ؟ . الاجابة التى يقدمها فيلسوفنا هى أن مصدر الدين انما يوجد فى الافتراض السابق لحياتنا كموجودات عاقلة ، فالوعى بموضوع ما يعتمد على تميزه ، وإرتباطه بالذات التى يوجد من أجلها ، والموضوع هو عالم التجربة الواحد ، الذى تشمل جميع أجزائه صلة واحدة فى المكان ، كما تشمل جميع التغيرات التى تطرأ عليه ارتباطاً واحداً فى الزمان ، غير ان الذات ليست جزءاً من هذا النسق ، لأن الشرط الاسَّاسى لوجودها هو ان تعارض هذا النسق . وكما أن مركز الدائرة لا يكون ممكناً الا من حيث علاقته بمحيط الدائرة فانه لا يمكن أن يكون هو نفسه نقطة فى هذا المحيط ، وكذلك وحده الذات التى تجعل الموضوعات أعضاء فى كل مترابط . لا يمكن ان تكون هى نفسها واحدة من هذه الموضوعات . وفى الحال نجد ان الذات والموضوع متعارضان ، لكن لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . فنحن لا نعرف الموضوع الا اذا أرجعناه الى وحدة الذات ، ونحن لا نعرف الذات الا اذا ادركناها من خلال الموضوع . وذلك يعنى أن الذات والموضوع هما مظهران متعارضان لمبدأ الوحدة الكامن خلفهما . فكما ان المركز والمحيط فى الدائرة يقابل كل منهما الآخر ويعارضه داخل وحدة الدائرة ، فكذلك الذات والعالم يكون لهما معنى واحد فى ، ومن خلال ، تمايزهما الواحد عن الآخر ، وعلاقتهما الواحد الآخر . داخل وحدة الروح المطلق الذى يشمل كل شئ ومن ثم فان فكرة الله هى الافتراض السابق لفكرتى

الذات والموضوع :" كل موجود قادر على الوعى بالعالم الموضوع ، وقادر على الوعى بالذات ، يكون قادراً كذلك على الوعي بالله . واذا لخصنا الموضوع كله فى كلمة واحدة قلنا : كل موجود عاقل هو بما هو كذلك ، موجود متدين " .

غير ان ذلك لا يعنى ، بالطبع ، أن كل انسان لديه وعى دينى ، يستطيع التعرف على النظرية الفلسفية ، وأن يؤمن بها ، الخاصة بالعلاقة بين الذات واللاذات التى شرحناها فيما سبق . فاذا كانت مبادئ المنطق مطمورة فى استدلالات أكثر البشر تخلفاً ، واذا كان فى كل جملة ينطق بها فانه يعبر عن قوانين الصوة ، ومع ذلك فهو لا يعرف ذلك . وليست لديه القدرة أن يعرف . وجميع الاجسام التى تسقط كانت تخضع لقانون الجاذبية ، لكن لم يكن أحد يعلم ذلك قبل ظهور " نيوتن " وقل مثل ذلك بالنسبة للوعى بالعالم الخارجى والتمييز بينه وبين الذات وارتباطها به ، فهو يعتمد على وضع لا يعرف عنه رجل الشارع شيئاً . وعندما يأتى الفكر الفلسفى ليجعل ما كان خافياً فى كل فعل من أفعال المعرفة ، واضحاً وعلنياً ، يتضح أن الافتراض الجوهرى السابق للمعرفة هو أيضاً أساس الوعى الدينى . فمن يعى نفسه كموجود مفكر يميز نفسه عن الأشياء والموجودات الأخرى ، يضع نفسه ، دون أن يعرف ذلك من وجهه نظر كلية ، وهاهنا تكمن إمكانية الدين .

الوعى بالله كامن خلف وعينا بأنفسنا ، ووعينا بالعالم الخارجى ، وهو وعى بموجود لامتناه هو المصدر لكل ما هو موجود . ولهذا السبب فان الدين يعطى للحياة وحدة : " بأن يقيم فى الحال تحالفاً بين الانسان والطبيعة . ويربطه بأقرانه فى مجتمع شامل واسع ان قليلا أو كثيراً . أنه تعبير عن موقف الانسان النهائى تجاه الكون من حيث أنه تلخيص لمعنى ومضمون وعيه بالاشياء

ككل " . ولما كانت الوحدة الشاملة لكل شئ تشكل اساس وجوده " فالانسان فى كل وعيه الدنيوى بالاشياء الاخرى وبنفسه ، تسيطر عليه بالضرورة ، فكرة شئ يجاوز هذه الاشياء ، ومع ذلك موجود فيها . شئ فى معارضته تكون هذه الاشياء : لا شئ . وهى داخل وحدته تكون اكثر مما تبدو عليه لاول وهلة .." ان فكرة اللامتناهى ليست كما افترض ماكس موللر مجرد فكرة سلبية ، فما يكمن وراء المتناهى هو بالضرورة محدود بواسطة هذا المتناهى . وبالتالى فهو متناه مثله . ومن هنا فقد كان " سبنسر " على حق عندما تصور اللامتناهى كخلفية ايجابية للمتناهى . بوصفه التصور الذى من خلال تحديده ينشأ المتناهى ، فهو مثل المكان الواحد الذى لا نهاية له ومنه تأخذ الاجسام الجزئية شكلها . لكنه أخطأ عندما ذهب الى القول بأننا ليس لدينا وعى محدد به . فكيف يمكن لموجود من خلال علاقتنا به نستطيع ادراك حدود ذواتنا كما تدرك الآخرين ، ان يكون مجهولا أو لا يمكن معرفته .؟ ففى ضوئه لا يمكن للشئ المرئى أن يلفه الظلام لقد وصل سبنسر ، مثل اسبنوزا ، الى اللامتناهى ، بازالة جميع التمييزات بين الأشياء المتناهية . غير ان الفكر لا يمكن أن يركن الى مثل هذا الوجود الفارغ غير المتعين . والانتقال الى فكرة الله كمبدأ لوحدة تتجلى بذاتها فى إختلافات الأشياء ، وفى التمييز بين الذات والموضوع ، مثل هذا الانتقال لا مندوحة عنه ، لأننا نتصور اللامتناهى تصوراً سليما عندما ندركه : كوحدة تكشف ذاتها فى اختلافات المتناهى كلها ، لا سيما فى الاختلاف الأخير بين الذات والموضوع والذى يبقى أثناء هذه الاختلافات جميعا فى وحدة من نفسه " ومن ثم فهو يشتمل المتناهى بداخله . لقد بدأ " ماكس موللر " بفكرة المتناهى ، ثم بعد ذلك أضاف اليها فكرة اللامتناهى كشئ يتجاوزها . من حيث بدأ سبنسر بفكرة اللامتناهى ، ثم أضاف اليها فكرة المتناهى المشتقة منها بواسطة التحديد . ومن ثم فقد ارتكبا معا نفس الغلطة . وفقدت العلاقة العضوية

بين المتناهى واللامتناهى . أن خطأ سبنسر وأمثاله من المفكرين الآخرين هو افتراض أن العلاقة فى التجربة الفعلية بين الفكر والوجود ، بين الذات والموضوع ، بين الروح والمادة ، هى علاقة تضاد فحسب رغم ما بينهما من توازى ، ورغم أن تفسير هذا التوازى يكمن فى وحدة تجاوز المعرفة يندمج فيها الطرفان ، ولا يكونان سوى تعبيرات ظاهرية ، ورغم ذلك فالحقيقة هى أن عملية ربط وعى الذات مع الوعى باللاذات ، هو عمل يتم انجازه كل يوم . وفى كل فعل تقريبا من أفعال الفكر ، لأننا باستمرار نضع تجربتنا الداخلية مع تجربتنا الخارجية ، كما نضع تجربتنا الخارجية فى علاقة بتجربتنا الداخلية . فوحدة انا مع اللاأنا اساسية مثل انقسامهما وتضادهما تماما . ولو صحّ ذلك فان ما يبرهن عليه هو أن هناك وحدة تجاوز هذا التضاد ، وحدة ليست عقيمة ولا غير متعينة . ولكنها تحدد نفسها ، وتتجلى فى اختلافات المتناهى الكثيرة ، دون أن تفقد وحدتها مع ذاتها . وفى استطاعتنا أن نقول أن وعى الذات كما يتميز عن الوعى بالعالم ، والوعى بالعالم كما يتميز عن الوعى بالذات ، ينطوى على الوعى بالله (1) .

وهكذا يعرف الله بأنه مبدأ الوحدة فى كل شئ ، وبأنه كائن واع بذاته متحكم فى ذاته ، فهو " المطلق " واللامتناهى ، ولكنه مع ذلك ليس علواً لا يُعرف ، وانما هو يوجد تماما فى حدود المعرفة المعقولة ، ذلك لأن اللامتناهى الذى هو خير ليس مجرد سلب للمتناهى ، ولا يتحدد سلباً فحسب بوصفه ما يعلو على المتناهى ، وانما هو الشرط الايجابى للمتناهى وهو تحققه واكتماله . ومن هنا وجب أن يكون الفكر قادراً على الوصول اليه ، ففى الوجود الالهى وحده تصل الأشياء المتناهية الى حقيقتها الحقة وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر

---

(١) H.Haldar : Neo Hegelianism , p. 112

يتكشف بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها . فالدين – كالعلم والفلسفة – انما هو سعى الى الكلى الكامن وراء الجزئى . أو الواحد من وراء الكثرة ، غير أن الدين انما يكون كذلك على مستوى أعلى ، والعلم فى الفلسفة على مستوى أدنى . وعلى ذلك فان الانسان بوصفه كائنا عاقلا ، انما هو كائن دينى . وفى كل وعى عاقل تكون فكرة الله . بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة ، ماثلة وفعالة : وللانسان الى جانب قدرته على التأمل خارجه فى الادراك الحسى للعالم المحيط به ، وداخله فى معرفته بذاته ، قدرة آخرون على النظر الى أعلى ، الى الموجود الالهى الذى يوحد العالمين الخارجى والباطنى وينبئنا بوجوده فى كليهما . وما الدين فى أساسه الا المعقول ، وذلك فى أعلى صوره على الأقل . اذ أن الدين الذى ينبثق عن الشعور أو عن الايمان الاعمى فحسب لا يكون قد حقق فكرته الكاملة التى لا تكون ممكنة ألا على مستوى العقل : وما ذلك العقل الا العقل الهيجلى الذى يسود هذا المجال مثلما يسود غيره .([1]) .

وفكرة " الله " التى نفترضها سلفا فى كل تجربة ، تتحدد على نحو أكثر امتلاء ، وأشد كفاية مع تقدم الجنس البشرى ، فالصور المتنوعة للحياة الدينية هى خطوات فى تطور الفكرة الدينية عن الله . وأشد الصور كفاية هى تلك التى تتصور فيها الله لا على أنه " موضوع " بين موضوعات أخرى ، ولا على أنه ذات خالصة تتعارض مع الموضوع ، وانما على أنه مبدأ الوحدة الذى يتجلى فى تعارض الذات واللاذات . فالله محايث فى العالم ، فى الأشياء الخارجية ، كما هو محايث فى الروح البشرى . وطالما أن الدين يرتبط عمليا بكيان الانسان فقد تطورت صوره وأشكاله مع تطور هذه الحياة . ويميز " كيرد " بين ثلاث مراحل للوعى الدينى : الموضوعية ، والذاتية ، والمطلقة ، وهى تناظر

---

(١) رودلف ميتس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام المجلد الأول ص ٣٦١ .

المراحل الثلاث فى تطور الانسان ، وهو التطور الذى تتحكم فى الانسان من خلاله فكرة الموضوع أولا ، ثم فكرة الذات ، ثم فكرة الله بوصفه المبدأ الموحد لهذين . فالميل الطبيعى للعقلية البدائية أن تولى إهتماماً خاصاً بالموضوع ، وتغرق فيه ، رغم أن الموضوع لا معنى له بمعزل عن الذات ومع تقدم الوعى الذاتى فانه يعرف كيف يميز بين ذاته وبين الموضوع الذى يعارضه . والشرط الاساسى لهذا التمييز وهذه المعارضة وجود وحدة ينشأ فيها . ومن ثم فان نظام التفد هو السير من الوعى بالموضوعات الى الوعى بالذات ، ومن الوعى بالذات الى الوعى بالله . فنحن ننظر الى الخارج ، قبل أن ننظر الى الداخل ، وننظر الى الداخل قبل أن ننظر الى أعلى ، ولا يعنى ذلك أن إحدى صور الوعى تختفى تماما قبل أن تظهر الأخرى ، لأن عناصر الحياة المختلفة يتضمن بعضها بعضا ، وعناصر المرحلة المبكرة انما توجد فى المرحلة المتأخرة . وحتى عندما كان وعى الانسان فى أكثر مراحلة موضوعية ،فلم يكن وعى الانسان بذاته أو وعيه بالله ، منعدما تماما . أن أسبقية الوعى بالأشياء الخارجية على الوعى بالذات ، وأسبقية الوعى بالذات على الوعى بالله ، لا تعنى سوى أن كل عنصر من هذه العناصر ، بدوره ، يحدد ، فى الفترات المتعاقبة ، شكل الوعى وبذلك يصبح القالب الذى تصب فيه أفكارنا ومثلنا العليا . ففى المرحلة الأولى من تطور الوعى الدينى كانت فكرة الله تتخذ شكلا موضوعياً ، وفى المرحلة الثانية نظر الانسان الى الله على أنه روح خالص يقف بمعزل من الطبيعة ، دون أن يرتبط بها بأية علاقة جوهرية . أما فى المرحلة الثالثة فقد تحقق كحياة كل موجود وروحه ، بوصفه الروح الكلى الذى نبعت منه الأشياء كلها ، وتعود اليه الأشكال كلها .

وهكذا نجد أن الدين ككل شئ آخر يرتبط بالحياة البشرية يخضع للتطور ، ولا يوجد بين كل مرحلة وأخرى إنفصال كامل ، بالغاً ما بلغ

أختلافهما ، فهوية الدين موجودة باستمرار وسط أشكلاله المتغيرة . ومعنى الدين كله كامن بالقوة حتى فى أشكاله الأولى . وهذا هو السبب فى أن الافكار التى يتميز بها الدين الأعلى ، كثيراً ما نستبقها ، على نحو غامض ، الأشكال الدنيا فى سُلّم التطور . ان الدين هو أساساً الوعى باللامتناهى ، وهو مفترض سلفا فى ثنائية الذات ، واللاذات ، ومن ثم فلا يدهشنا أن الانسان حتى فى أشد حالاته بدائية يلمح أحيانا الحقيقة العليا . ولا يتخذ الوعى بالله صورته الحقيقة إلا فى المراحل المتأخرة من التطور . أما الوعى الدينى فى مراحله الأولى : مرحلته الموضوعية فنجد الانسان فيه لا يكترث الا بما هو مرئى وملموس ، ومن هنا كان من الضرورى أن يصب الانسان البدائى فكرته عن الله فى قالب موضوعى ، فلم ينظر الى الله على أن موجود روحى محايث فى الأشياء ، وانما كموضوع بين موضوعات أخرى . فالوعى البدائى يجعل كل شئ مادياً . فالكلى بالنسبة له لا يوجود الا كشئ جزئى ، ومع ذلك فالموضوع الذى ينسب اليه الالوهية ، كان مشحونا بمعان تجاوز تماما صورته ، وبالتالى فقد كان من الضرورى حتى يتمكن الرجل البدائى من عبادته أن يحرره من قيوده وحدوده ، ويرتفع به فوق الموضوعات الأخرى . وباختصار فان ما هو طبيعى لا يستطيع أن يتخذ مكان الروحى ألا بعد أن يشكله الخيال . وبهذه الطريقة ، ومنذ بداية الدين ، كان المعنى الداخلى يعمل ضد الشكل الخارجى ويحوره ، حتى انفصل ، فى النهاية عن كل شئ موضوع واتخذ صورة أكثر ملائمة .

ليس الدين مسألة نظرية ، وانما هو أمر عملى يرتبط بحياة الانسان ، وهو يتضمن الوعى بمبدأ الوحدة الكامن وراء اختلافات الأشياء رغم أنه فى البداية لا يكون ضمنيا أو بالقوة فحسب . ولذلك فهو لا يربطنا بالطبيعة فقط بل بأقراننا من البشر أيضا " ان النظرية الدينية لا تعنى فقط أن نرى فاعلا إلٰهيا فى العالم ، بل أن نتعرف على هذا الفاعل كقوة تربط بيننا وبين الأفراد الآخرين

عندما ترفعنا فوق أنفسنا ، وتربط هؤلاء الأفراد بنا " . لكن عندما نتصور الله كموضوع ، فان الرابطة التى توحد بين البشر بعضهم ببعض من ناحية ، وبينهم وبين الله من ناحية أخرى ، تفشل فى أن تكون روحية ، ولذلك يفترض فيها أن تكون رابطة طبيعية مادية . فهى رابطة الدم الواحد . واذا كان الله هو مبدأ الوحدة في المجتمع . فالسبب أن أعضاء هذا المجتمع يعتبرون نسلا ينحدر من هذا الاله . ومن هنا فقد كان ينظر إلى القبائل المختلفة على أن لها آلهة مختلفة ، وبالتالى كان هناك تعدد للآلهة ، وعندما تطورت القبيلة ، وانقسمت إلى قبائل متعددة ، أو ذابت القبائل المتعددة فى قبيلة واحدة أدى ذلك إلى مضاعفة الآلهة أيضا . وكلما تعرف الانسان على جوانب جديدة من الطبيعة ، ظهرت آلهة جديدة تعبر عنها . فالديانة الموضوعية ، بحكم طبيعتها ذاتها ، هى ديانة تعدد الآلهة . لكن من الميل إلى زيادة عدد الآلهة . كان هناك ميل آخر معارض يسير معه جنباً إلى جنب يرد التعدد الى الوحدة . ومن تطور الوعى القوى واتساعه ، وبلوغه القدرة على النظر إلى الأشياء من منظور شامل ، نشأة فكرة الله الذى تخضع له جميع آلهة الأسرة والقبائل . وقد وصل هذا الميل إلى التعميم إلى قمته فى امتصاص تعدد الآلهة المتناهية فى موجود مجرد غير متعين ، وكانت النتيجة هى وحدة الوجود أو " شمول الالوهية " .

وتقف الديانة اليونانية فى مرحلة وسط بين الديانة الموضوعية والديانة الذاتية ، فهى تمثل مرحلة إنتقال من الديانة الأولى إلى الديانة الثانية . فالآلهة – فى مجمع الآلهة اليونانى – لا يجسدون فقط قوى الطبيعة أو موضوعاتها. وانما هى موجودات ذات صفات إنسانية وفردية . لا تختلف عن الانسان إلا من حيث حكمتها الواسعة ، وقوتها ، وتحررها من الأخلاق ونتائجها . لقد كانت الأشياء التى ينظر اليها على أنها موجودات الهية فى معظم الديانات الموضوعية ، تبعد عن الانسان ، وتختلف عنه تماما فهى لا تشبهه ، أما الديانة اليونانية فقد نظرت

الى الانسان على أنه أعلى موجودات الطبيعة ، وعلى هذا الأساس جعلته قريبا من الله . لكنه كان لا يزال ينظر اليه على أنه موضوع أكثر من أن يكون ذاتا . ومن ثم فان ديانة اليونان ، رغم قربتها من الديانة الذاتية فقد ظلت ديانة تعدد الالهة . لكن تصورها للالوهية فى صورة الانسان ، مال بها إلى تصورها كذات ، لكنها لم تكن بالفعل ديانة ذاتية ، بسبب انها لم تنظر بعد إلى الانسان كموجود روحى له حياة باطنية ، بل على أنه موضوع .

على الرغم من أن فكرتنا الأولى عن الألوهية كانت تنظر اليها على أنها موضوع ، فان ما يعبد رغم ذلك على أنه إله ، ارتفع عن طريق الخيال الشعرى ، فوق الموضوعات الأخرى ، وأصبح رمزاً لمبدأ كلى . فالشئ المتناهى المحض الذى يرتبط بأشياء متناهية أخرى فى الزمان والمكان لا هو جميل ولا هو مقدس . والوعى الدينى يدرك ، فى الموضوع الذى ينظر اليه على أنه إله ، شيئاً اكثر مما تدركه العين على نحو مباشر . والكلى الذى لا يكون وجود الجزئى ممكنا بدونه ، يدرك عند هذا الوعى فى صورة حسية . لأن الروح فى مرحلة الطفولة للجنس البشرى لم تكن قادرة على إدراك فكرة الا اذا أضفت عليها شكلاً وجسداً . غير أن نمو روح الانسان لا يمكن أن تظل طويلاً فى هذا الوضع ، فلابد أن يأتى وقت ينفصل فيه الكلى عن الجزئى ويعارضه . فمبدأ الوحدة لجميع الأشياء لا يمكن أن يعالج على الدوام على أنه شئ جزئى .

فى تطور الوعى الدينى ، اذن ، قبل أن يعرف الله فى صورته الحقة بوصفه الوحدة الكامنة وراء اختلاف الذات والموضوع ، فمن الضرورى ، منطقياً ، الانتقال من خلال المراحل التى نتصوره فيها : أولاً كموضوع ، وثانياً كذات اننا مضطرون ، أولاً وأخيراً ، إلى الارتداد إلى الذات التى تكون جميع

الأشياء نسبية بالاشارة اليها . ولهذا فان فشل الانسان فى العثور على الله فى عالم الكون والفساد الخارجى ، سوف يقوده برد فعل طبيعى للبحث عنه داخل نفسه هو ، وهكذا تحل الديانة الذاتية محل الديانة التى تنظر إلى الله على أنه موضوع خارجى . والأنواع الرئيسية للديانة الذاتية هى : البوذية ، والرواقية ، واليهودية . وتمثل الأولى أقصى صورة لهذه الديانة ، إذ فيها تنسحب الذات من الموضوع تماما ، والعالم فى نظرها ليس سوى مظهر زائل ، والرجل الحكيم هو مَنْ يخمد رغباته ومشاعره ، وانفعالاته الطاغية ، وينسحب الى عزلة الحياة الباطينة الخالصة ، حتى أن الذات الفردية ليست سوى وهم ينبغى تدميره ، فارادة الحياة هى مصدر كل الشرور ، ومن الضرورى التخلى عنها ، للوصول الى الخلاص عن طريق " النرفانا " . لقد نشأت البوذية كرد فعل ضد خرافات تعدد الآلهة فى الديانة البرهمية . وفى أيام إنتصارها أدت خدمة جليلة للانسانية . " اننا لا نجد فى العهد الجديد فقط تلك القاعدة الذهبية : لا تقاوموا الشر بالشر ، بل تغلبوا على الشر بالخير ، بل نجدها معروضة بشكل واضح وصريح فى الكتابات الأخلاقية للبوذيين " لكنها فى ارتدادها إلى الحياة الباطنية للذات ، تتفوق على نفسها . وتفقد جميع الأشياء تماماً ، حتى الذات نفسها ، فى صمت النرفانا.

الرواقية ، مثل البوذية ، هى نتاج لرد فعل ضد الاتجاه الموضوعى للروح ، لكنها تختلف عن البوذية فى اعتقادها أن المبدأ الكلى فى كل انسان بوصفه ذاتاً فردية . فالخير الأقصى ، فى نظرها ، لا يعتمد على إمتصاص الفردى فى الكلى ، لأن العقل عند الفرد هو نفسه العقل الكلى . ومن ثم فمن الممكن أن يتحقق الخير المطلق فى كل انسان . ويكمن الخير فى الانصراف عن كل شئ خارجى ، والعيش فى حياة مقيدة بالعقل تماما . ولكن بفضل هوية العقل البشرى من العقل الالهى ، فان التعين عن طريق القانون الباطنى للعقل

يصبح فى الوقت نفسه التعين عن طريق الله . وهكذا نجد أن ما هو أكثر فردية يتحول فى الحال إلى ما هو أكثر كلية . ويرجع هذا التناقض الى البحث عن المطلق فى الذات كضد للموضوع ، فى حين أنه بحكم تعريفه كمطلق . لابد أن يتجاوز هذه التفرقة ويعلو عليها .

أعلى صورة للديانة الذاتية هى اليهودية ، فالطبيعة فى هذه الديانة ليست منفصلة عن الروح بل خاضعة لها . لكنها لا تكشف عن الله . وظواهر مثل : العواصف ، والزلازل ، ورعد سيناء ، ليست سوى رموز لله ، وفى حضرة اله متعال تتضاءل الطبيعة وتتحول الى لا شئ ، فالله موجود روحى يعلو فوق الطبيعة .ولا ينكشف الا فى الحياة الباطنية للانسان ، وعلاقته بالموجودات البشرية تشبه علاقة السيد برعاياه أكثر مما تشبه علاقة الأب بأبنائه . فكل انسان يرتبط مع الله بعلاقة أخلاقية . وكل انسان مسئول أمامه ، ويأتى القانون الأخلاقى منه مباشرة ، وينكشف للانسان من خلال ضميره . ومن ثم فمسئولية الفرد الأخلاقية منفصلة ، وكذلك علاقة البشر بالله . صحيح أن اليهودية بدأت كديانة قوية ذات أساس طبيعى مثل الديانة الموضوعية لكنها مالت باستمرار خلال مجرى تطوره ، إلى تحطيم حدوده ليبلغ مرحلة الوعى ، رغم وجود زلات عديدة ، التى يكون لكل روح فردى فيها ، علاقة باطنية بأب الأرواح جميعاً . الله الذى هو فى آن معاً مصدر كل وجود روحى وطبيعى " واقعى واجب للانسان هو اطاعة أوامر السيد ، طبقا للقانون الأخلاقى فى كل سلوكه . فما هو كائن ليس هو ما ينبغى أن يكون . ومن ثم فالمطابقة الحقيقة للمثل الأعلى هى الغاية العظمى لكل فرد . وهى مهمة لا متناهية وضرورية تحمل فى طياتها صراعاً مستمراً ضد الرغبات الأنانية والميول الطبيعة ، والانسان بوصفه موجوداً طبيعياً لا يحقق تماما القانون الأخلاقى الذى ينبغى عليه أن يحققه . وهو لأنه خُلق على صورة الله فهو يعلو على الأشياء الطبيعة بمراحل .

لكنه فى حضرة الارادة الالهية يتضاءل ويتحول إلى شئ تافه تماما . " فعلى الرغم من قرب العلاقة وتفاوتها فى الوقت نفسه بين الانسان والله ، فانها تملأ روحه رهبة لا يستطيع ان يُخلّص نفسه منها " . فاذا كان الانسان عظيماً بما لا نهاية له ، فانه أيضا ضئيل على نحو لا متناه . والعبء الملقى على عاتقه هو جعل وقائع الحياة الفعلية متفقة مع المثل الأعلى الباطنى . فالمثل الأعلى ينبغى أن يتحقق . وبالغا ما بلغ اتساع الهوة وصعوبة اجتيازها بين المثل الأعلى والواقع فى الوقت الراهن ، فالمصالحة المطلقة بينهما مؤكدة . فلا شئ على المدى البعيد يمكن أن يقف حائلاً أمام الارادة الطيبة . والانسان بوصفه خادماً مخلصاً للسيد لابد له أن يقاتل ويقاتل مهما كانت العقبات التى تصادفه ، واثقا من النصر فى النهاية . ومن المؤكد أن الله يوجه مسار الكون طبقاً لمثل أعلى أخلاقى فى امتلأ الزمان وهو موقف حربى للديانة اليهودية تتميز به عن جميع الديانات ذات الطابع الموضوعى . وعلى الرغم من تصور الله كروح ، ورغم مثالية اليهودية الأخلاقية ، فان ديانة بنى اسرائيل هى ديانة أحادية الجانب . مثل الديانات الموضوعية التى تعارضها . أما مبدأ الديانة المسيحية فهو يقف وسطاً بين الديانة الذاتية ، والديانة الموضوعية ، ويجعلهما عنصرين فى حقيقة أكمل . فقد وصل الدين ، مع المسيحية ، إلى صورته الحقة . فلم يعد الله يتصور على أنه موضوع من موضوعات الطبيعة ، ولا كروح خالص يعلو فوق الطبيعة ، وانما كروح تكشف نفسها فى الطبيعة ، وبطريقة أكمل فى الفرد ، وفى الحياة الاجتماعية للانسان . فالواحدية عند الديانة اليهودية ، ووحدة الوجود عند الهندوسية ، يلتقيان معاً الواحدة مع الأخرى فى مركب أعلى هو المسيحية . فالفكرة المسيحية عن الله هى أنه موجود يتغلب على اختلافات العالم ، لا بطرحها جانباً ، بل بأن يحقق نفسه فيها . وهو ينهار فى التاريخ البشرى أكثر مما يظهر فى عمليات الطبيعة الخارجية . وهو لا يوجد فى جميع الأشياء

بالتساوى ، ولابد الا تُفهم روحانية الله لتعنى انكاراً لمحايثته للطبيعة . ويتم فى المسيحية تجاوز التعارض بين الذاتى والموضوعى ، بين الروحى والطبيعى ، ويتم ادراك الله فى طبيعته الحقة بوصفه روحا كلية يتجلى فى العالم ويميز نفسه عنه فى الوقت ذاته . وهو الرابطة الروحية بين جميع البشر . ولا تجد وحدة الانسان والله فى تجليها الكامل ، إلا فى وحدة جميع البشر بعضهم مع بعض – وحدة تخضع لها الاختلافات الفردية والقومية فى وقت واحد . وتتضمن وحدة الانسان مع الله وحدته مع أقرانه من البشر . وتتضمن وحدته مع أقرانه ، وحدته مع الله . ويؤدى تصور الله على نحو ما يتجلى فى العالم ، بالضرورة الى تصور الموجودات البشرية كأعماء فى " مجتمع بشرى – إلهى واحد " .

وقد مكنت هذه الفكرة الديانة المسيحية من التغلب على التناقض القائم بين الواقعى والمثالى ، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، الذى كان قائماً على نحو بالغ العمق فى الديانة اليهودية . غير أن التضاد لم يصبح هامشياً ، بل نُظر اليه فقط على أنه ليس مطلقاً . والمثل الأعلى ليس شيئا نبلغه فى مستقبل بعيد غامض ، وانما هو الطبيعة الأعمق لما هو موجود بالفعل . ولقد مال الروح اليهودى شيئاً فشيأ الى اعتبار الحاضر قوة للبشر ، ولانتصار الاستقامة والخير فى المستقبل ، من خلال تدخل معجزة إلهية ، أما المسيحية ، فعلى الرغم من أنها سلّمت بتطاحن المثل الأعلى مع الواقع ، فقد أشارت الى أن هناك مبدأ للوحدة تجاوزهما ، وهو يتجلى هنا والآن ، فيما يبدو أكثر الأشياء تعارضاً له . " مملكة الرب هى بالفعل قائمة فيك " تلك هى الفكرة الرئيسية فى تعاليم المسيح . ومن هنا لم تكن المسيحية ديانة نبوة ، وانما هى ديانة تحقق واثمار . وفى مثل هذه النظرة لا نجد الخير يستبعد الشر بل ينتصر عليه . فروح الخير كامنة فى الأشياء الشريرة . ولن يتحقق المثل الأعلى يوماً ما فى المستقبل ، وانما هو متحقق الآن حتى وسط ألوان الفشل ويؤمن الحياة ، وسوف يواصل

التحقق اكثر واكثر كلما مرت السنين . وهكذا يذهب كيرد إلى أن عقيدة المسيح هى التحقق الأعلى للفكرة الدينية . وهى الظور الذى يكتمل فيه الوعى الدينى ، والمرحلة التى تشتمل فى ذاتها على كل المراحل الأخرى . وتستوعبها وتتسامى بها . ومن الواضح أن كيرد " هنا ، كما كان فى غير ذلك من المواضع ، يقتفى أثر أستاذه الألمانى العظيم . الذى اتخذ من الدعوة اليه غاية وهدفاً لحياته " (١) .

---

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " ص ٣٦٢ .

" الفصل الرابع "

" جون كيرد

(١٨٢٠ – ١٨٩٨) "

أولا : حياته :

ولد جون كيرد – الذى كان يكبر شقيقه " ادوارد " بخمس عشرة سنة – فى ١٥ ديسمبر عام ١٨٢٠ فى مدينة " جرينبورك " ، وتلقى تعليمه الأولى فى مدرستها التى كانت تؤكد على تعليم اليونانية واللاتينية ، وكان " جون " فى المدرسة خجولاً حيياً الى درجة جعلت زملائه الأشقياء يسخرون منه ، وكان منذ صغره هادئاً مجاملاً وهى سمات لازمته حتى نهاية حياته . لكن لم تكن تنقصه القدرات العملية ، ولكن توقه الى المعرفة الواسعة ، كان يشتعل بداخله . وفى عام ١٨٣٧ وكان فى السابعة عشر من عمره نجح فى اقناع والده بأن يرسله الى جامعة جلاسجو ، ووافق والده . وان كان فى ذهنه أن يحصل ابنه على أكبر قدر من المعلومات الهندسية ليصبح مهندساً فى المستقبل ويدير أعمال الأسرة . وهكذا حزم الشاب أمتعته واتجه إلى جلاسجو ، وانتظم فى الفصل الدراسى عام ١٨٣٧ / ١٨٣٨ فى دروس المنطق والرياضة ونال جوائز فيهما لكن " دكتور براون " كان قد أيقظ فى نفسه حب الأدب منذ الدراسة الثانوية ، فراح يقرأ فى مجالات غير تلك التى تتطلبها دراساته . وكان مثل معظم طلاب السنة الأولى – يقرض الشمس ، وان كان معظمه قد طواه النسيان لكنه قاده الى دراسة الشعراء وفهمهم . وفجأة حدثت أحداث مؤسفة على نحو غير متوقع – فقد توفى والده فى سبتمبر عام ١٨٣٨ ، وبعد فترة قصيرة توفى عمه ، " جيمس كيرد " ولمدة عام حاول الشاب أن يحمل أعباء الأسرة ، ويعمل فى سبك المعادن وأعمال الحدادة مثل والده مما ترتب عليه اضطراباً فى طريق دراسته كما أن قدراته فى أعمال التجارة لم تكن عالية . لكن سرعان ما عُرضت عليه وظيفة مدير فى طاحونة " جوينبوك " وكانت وظيفة تعنى الشئ الكثير للابن الاكبر لأم أرملة ذات موارد محدودة وتحتاج لاطعام أطفالها الستة

الأصحاء وتردد الشاب فى قبولها اذ كانت تمزقه عواطف متصارعة بين الاقدام والاحجام . لكن منظر الطاحونة كان يفزعه ، ووجوده كله يتطلع إلى أشياء أخرى ([1]) . لقد أسرته الحياة الاكاديمية وأبرز قدرة واضحة فى الخطابة والأحاديث العامة ، فضلاً عن أن التجربة الروحية التى مرّ بها حديثاً بعد وفاة والده ثم وفاة عمه ، كان من الطبيعى أن يتحول مزاجه الدينى – وهو مزاج موروث ، نحو منصب الكاهن في الكنيسة ليكون رسالة حياة . وهكذا كانت ذاكرته تعيد أمامه مشاهد لبساتين المعرفة غير المطروقة التى خبرها فى السنة التى قضاها فى الجامعة . وهمسات واهنة لأشياء أزلية غامضة يتردد صداها في الشفق تطن فى روحه المستيقظة ، وأصوات لا يمكن أن تقاوم تناديه . كان أمراً لا مندوحة عنه . أشبه بمعرفة " كارليل " الذى هجر فيها الكنيسة الاسكتلندية ، وأقلع عن التدريس ، وتوقف عن دراسة القانون ، لأنه شعر من أعماقه أن هناك شيئاً آخر عليه أن يقوم به ، كان أشبه بالحشرة التى تكسر الشرنقة أو شمشون الذى يحطم أغلاله . إنها القصة التى تكررت آلاف المرات فى البيوت الاسكتلندية ، قصة الشاب الفقير الذى صمم على تحطيم قيود البيئة . غير أن " جون " إنتظر طويلاً حتى يضمن أنه جمع موارد كافية ، وأن مركز أمه أصبح جيداً ، ثم يتخذ قراره بعد ذلك . فقطع الى الأبد كل علاقة له بالصناعة واستعد ليعود من جديد الى جامعة جلاسجو . ولقد ساعده على اتخاذ قراره أمران الأول رغبة الأم العارمة فى تعليم أطفالها . ومشاهدة نجاحهم فى حياتها . والثانى مجئ مستر " وير " صديق الأسرة الذى عمل كوصى وصديق مخلص للأم وأطفالها . وان كان ساعدها الأول هو ما حباها الله به من تفاؤل طبيعى .

---

(١) Charles L.Warr: principal Caird Edinburgh T&T. Clark, 1926, p. 35-37

هكذا عاد الفتى الى جامعته والى دروسه الاكاديمية ، وظل يتقلب من عام ١٨٤٠ حتى عام ١٨٤٥ فى مناهج الآداب واللاهوت فى جلاسجو ، وسحرته الدراسة منذ البداية حتى نجح فيها نجاحا باهرا ، فبالاضافة الى أنه نال عدة جوائز جامعية ، فقد حظى بالمرتبة الأولى فى فلسفة الأخلاق ، وفلسفة الطبيعة ، وفى جميع دروس اللاهوت وتاريخ الكنيسة كما نال أيضا جائزة الشعر التى عدت بدورها كجزء من اجتهاداته . كما كان مبرزاً فى اللغتين العبرية واللاتينية ، وان كان من الباحثين من يرجع تفوقه ، لا إلى رجاحة عقله ، بقدر ما يعود إلى الجهود غير العادية التى كان يبذلها فى تحصيل دروسه . فذهنه رغم وطموحه يشهد بأنه كانت له صفات الكرستال ولمعانه ، لا الماس وبريقه . فقد كان الجهد والتركيز هو سر نجاحه . ولا شك انه كان عبقرية ، لكنها كانت عبقرية تميل إلى بذل الجهد وتحمل الصعاب . ولهذا وصفه " دكتور جونسون " بأنه كان ذا إرادة فولانية ، وقدرة ذهنية كافية لتنفيذ هذه الارادة ([1]) .

كان جون كيرد سعيداً فى هذه المرحلة من مراحل حياته ، حيث وجد السلوى فى كتبه ، وفى مجموعة صغيرة من الأصدقاء . أصبح بعضهم ، فيما بعد ، أساتذة فى " جامعة جلاسجو " أو أساقفة فى الكنيسة . لكنه ، رغم ذلك ، لم يكن شخصية جذابة بالنسبة للغالبية من رفاق الدراسة . فقد كان ذهنه فى رأيهم يتجول فى بلاد مجهولة لا يستطيعون النفاذ اليها . وربما كان لرفاقه الأشد خشونه عذرهم فى اعتباره شخصاً ثقيل الظل . ولاشك ان هذه الظروف دفعت به إلى العزلة . وانتهاز أى فرصة للفرار من الكلية والعودة إلى ليجد الهدوء والسكينة هناك .

---

(١) Charles L.Warr : principal caird , p . 45 .

كان الفتى طالباً جاداً ، شاحب الوجه ، ذا شعر طويل أسود ، وحيداً يغوص فى أعماق الحياة بمثابرة واخلاص ، عميق التدين اذ لم يتطرق الشك الى قلبه فى أية فترة من فترات حياته . فقد كان جو الأسرة على بساطته يؤمن بالمعتقدات الأساسية للديانة المسيحية ، ولا استطاعت دراساته الجامعية أن تفسد ايمانه بالأساس العام للمسيحية . ولم تكن دروس الفلسفة فى عصره تثير عقول الطلاب الى الثورة أو البحث عن الحدة والابداع . فلم يقدر لهم ما يحدث الاضطراب فى عقولهم أو يشعل نيران الشك فى صدورهم .

التحق " جون كيرد " بكلية اللاهوت ، وكان اللاهوت فى اسكتلندا فى ذلك الوقت متجمدا بغير حركة . ولم يكن ثمة مفكر ذو أهمية خاصة سوى " كارليل " الذى وصفه دكتور انج Dr.Inge بأنه بيوريتانى " بلا عقيدة سوى نوع من وحدة الوجود الأخلاقية . أما الرومانسية اللاهوتية عند " نيومان " فقد كانت بغير جدال علنا لاساتذة الكنيسة .

فى ربيع عام ١٨٤٤ أتم جون كيرد دراساته فى الآداب ، واجتاز اختبارات " المشيخية الكنيسة " فى جلاسجو ، وبدأ يبحث عن وظيفة مناسبة . ولم ينتظر طويلا . إذ سرعان ما رُسم قسيساً فى كنيسة صغيرة فى ١٨ سبتمبر عام ١٨٤٥ فى قرية نيوتن على نهر اير ، وهى قرية صغيرة لا يزيد تعداد سكانها عن أربع آلاف نسمة ظلت تعيش على استخراج الفحم لمدة تزيد على عن ستين عاما . لكنه كان قد بدأ ينضب عندما تسلّم فيلسوفنا منصبه الجديد ، فبدأت تعيش على مشاركة جيرانها فى التجارة . أما كنيستهافكانت كئيبة مقبضة فرقتها الخلافات تقع فى زقاق ضيق . وكان رئيس كهنتها قد انسحب مع بعض أعوانه . وقد بدأ كيرد مهمته فى جو مقبض ومحيط كريه ، كما كان عدد المصلين هزيلا . وأن كانت مواهبه الخطابية سرعان ما جذبت عددا كبيراً منهم

. بل ان عددا من المصلين . بدأ يتوافد على كنيسته من قرى مجاورة فى أيام الآحاد . ومع ذلك فقد كانت تجربته مريرة فى هذه القرية . غير أن اقامته فيها لم تكمن طويلة ، ففي سبتمبر ١٨٤٦ توفى كاهن كنيسة " ليدى بستر " فى آدنبره لكن التعيين فى هذا المنصب كان فى يد مجلس المدينة الذى تلكأ قليلا ثم عرض هذه الوظيفة على " كيرد " الذى قبلها بسرور . فتم تنصيبه فى ٦ مايو عام ١٨٤٧ . ولم يأسف قط على رحيله من قرية " نيوتن " فقد عانى كثيراً مالياً وعملياً الى جانب متاعبه الأخرى . فبعد أن عمل ستة أشهر عاد لأمه – التى كانت تعيش معه فى ذلك الوقت – بثلاثين جنيها ألقاها أمامها على الطاولة وهو يقول : " تفضلى ! ثلاثين جنيها هذا ما رأوا أننى أستحقه ! " (١) .

فى كنيسة " ليدى بستر " بدأت وظيفته الحقيقية ، فبعد أن تخلص من قيود الريف ، وجد نفسه في جو نشط لواحدة من أعظم المدن ثقافة فى أوربا " فهنا – حياة واسعة فى مدينة كبيرة تتضاءل فيها الخلافات الدينية ، رغم وجودها وحدتها الى أدنى درجة وما أن بدأ صوت الشاب الجهورى يرتفع من منصة الخطابة فى الكنيسة حتى احتشد الناس بداخلها . وبدا هو نفسه كما لو كان قد غير جانبه الباطنى واكتسب شخصية جديدة ، فقد طرح روح الاكتئاب والمزاج السوداوى كما تطرح الأسمال البالية . فقد انبعثت فيه قوة روحية متوهجة ، واشعاعات أخلاقية ، كالشرر الذى كان ينبعث من سندان أبيه ، ومع ذلك فلم يفارقه الخجل والحياء طوال حياته . لكنه بدأ الآن لأول مرة وقد اكتشف صلاته الحميمة الحقيقية من أقرانه من البشر ، ولقد بدا الآن كما لو كان قد أقلع عن النمو العقلى البطئ بكل آلامه ، وقفز الى مرحلة النضج الفكرى ، فقد كانت سيطرت على اللغة ، وفصاحته وبيانه ، مثار عجب

---

(١) Ibid , p. 81

واعجاب المواطنين ، فهو رغم حداثة سنه وقلة خبرته ، بدأ لأول مرة يشع سحرا لا يقاوم . ولقد زاد هذا من طموحه ، فشعر أن موهبته الخطابية ، أو نجاحه في هذه الكنيسة ، لا يكفي فهو يتطلع إلى محيط أوسع ، وعالم فكرى أكبر ، وقد واتته الفرصة عندما عرض عليه أن يعمل فى الكنيسة المشيخية فى مدينة " ايرول " فقبلها على الفور ، وتمّ تنصيبه فى ٤ أكتوبر عام ١٨٤٩ (1) .

لعل من أهم مزايا المنصب الجديد أنه أتاح لـــ " جون كيرد" ساعات للقراءة والدراسة المنظمة داخل منزله الهادئ ، ولقد كان من أهم الأسباب التى جعلته يبتعد عن " ليدى يستر " شعوره بنقص ثقافته العقلية ، فعكف على علاج هذا النقص ليزداد قوة . وقد ظل هذا العبء ثقيلاً على نفسه حتى وصل " ايرول " يقول شقيقه ادوارد كيرد :" لقد بدأ مكتئباً لشعوره بنفس ثقافته الخاصة ، ورغبته الجامحة فى توسيع معرفته بالحياة وبالفلسفة " فلم يكن يقلقه نقص معرفته بالكتب فقط ، بل أيضاً نقص خبراته فى الحياة . ومن هذه الزاوية فقد نالت موعظته عن " الدين فى الحياة العامة " اهتماماً خاصاً . ومن الواضح أنها كانت محاولة أراد بها تبديد وهم ظل يزعجه هو " انعدام الجانب العملى تماما فى مواعظى " على حد تعبيره . فقد كان يخشى أن يحكى عليه الناس " الذين يعرفون الحياة " بأن عظاته هى " مجرد أحلام لكاتب للمقالات " (2) .

كان العالم الثقافى يتغير نتيجة لحروب نابليون ، أما اسكتلنده ، فقد كانت معزولة تماما عن فكرة القارة الأوربية وحياتها – وهو وضع كان لابد أن يكون له رد فعل وفى مجرى التاريخ ، فاصبحت مثل هذه العزلة عند معظم المثقفين وضعاً لا يطاق . لكن عندما تحرك البندول كان من الطبيعى أن يكون فى إتجاه

---

(١) Charles L.Warr : principal caird , p. 110 .

(٢) Ibid . p. 152 .

ألمانيا ، ومن الآن بدأ المثقفون ، سواء من الفلاسفة أو رجال الأدب ، وبدأ الفكر الانجليزى يستمد منها إلهاماً جديداً ، ولقد توطدت هذه العلاقات الثقافية اكثر بالعداء لفرنسا والريبة من توجهاتها . وهكذا ما أن بدأ النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى بدأ طوفانه فى الكتب المترجمة لرواد الفكر الألمانى وكانت المثالية الألمانية قد بدأت تصب حياة جديدة فى الفكر الانجليزى . وبدأ الشعراء الانجليز يتأثرون بهذا الوافد الجديد . وكان من هؤلاء الأبطال " وردزورث " ثم " تنسون " و " وبراوننج " واخيرا كارليل الذين هيأوا الجو الذهنى فى انجلترا ابان العصر الفيكتورى لتلقى نظرة مثالية جديدة عن العالم (1)

قرأ كيرد بنهم ابان سنوات اقامته فى " ايرول " ، وترك " كارليل " أعظم أثر فى نفسه ، بثقافته العريضة المتأثرة بفلاسفة الالمان . ونتيجة لذلك راح " كيرد " يدرس اللغة الألمانية وآدابها . إذ كان يعتقد أن السيطرة على هذه اللغة أمر جوهرى لفهم أعمال هؤلاء الفلاسفة على نحو كامل ، وقل مثل ذلك فى أعمال اللاهوتيين الألمان . فبعد أن قضى بعض الوقت يقرأ الترجمات ، فقد أصبح الآن قادراً على تحصيل المعرفة منهم فى لغتهم الأصلية . وقد ركز إهتمامه فى البداية بشكل واضح على أفكار اللاهوتيين ولفت إنتاهه بصفه خاصة ، هليبرماخر " من بين هؤلاء اللاهوتيين . وها هنا بدأ كيرد يشعر بعدم الرضا عن منصبه اللاهوتى . لم يتزعزع ايمانه قيد أنملة ، ولم تساوره لحظة شك ، لكنه شعر برغبة عارمة فى الوصول إلى أساس عقلى للايمان . فالعقائد القائمة على شروح الكتاب المقدس طبقا لأقوال الكنيسة لم تعد تقدم أساساً مقنعاً ، فتحول عمله الآن الى البحث عن المعتقدات الغامضة التى تقول بها

---

(١) قارن الفصل الثانى من الباب الأول من هذا البحث لا سيما رابعا وخامساً .

الكنيسة ليوضح صعوباتها على ضوء ما يهديه اليه عقله ، فهو الآن يقوم بدراسة منظمة للفلسفة ومشكلاتها باهتمام شديد الأمر الذى أثرّ فى مجرى حياته كلما تقدم ، كما يقول شقيقه .

وفى نهاية اقامته فى كنيسة " ايرول " جاء شقيقه ادوارد ليقيم معه اقامة طويلة فى بيت القس الكنسى ، وكان " ادوارد " يدرس يومها فى جامعة جلاسجو على أمل أن يكون قسا ، لكنه حوَّل نظره بعد ذلك الى جامعة " سانت اندروز " وان كانت صحته المعتلة اضطرته الى ترك المدينة للاقامة مع شقيقه فى " ايرول " حيث أسهم الهواء النقى مع الطبيب المحلى الماهر فى تحسن حالته . فأقاما الشقيقان علاقة حميمة وجميلة ظلت ثرية طوال حياتهما المقبلة .

قضى " جون كيرد " فى ايرول ثمانى سنوات ، كان يلح عليه أثناءها هاجس بأنه ينبغى عليه الآن أن يعود الى محيط أوسع ، " فأيرول " رغم ما فيها من جاذبية ، لا يمكن أن تكون مقره الدائم ، وعندما واتته الفرصة لم يتردد فقرب نهاية عام ١٨٥٦ - عرض عليه العمل فى كنيسة " وست بارك " فى جلاسجو فقبل على الفور ، وعلى الرغم من أنه عرض عليه فى نفس الوقت العمل فى كنيسة " القديس جون " فى أدنبره ، لكنه قبل العرض الأول لأن " جلاسجو " من جوانب كثيرة كانت هى المكان الذى فى ذهنى " كما يقول . فهاهنا جمهور عريض ومساعد له . وفى الأحد الأخير من عام ١٨٥٧ ألقى أولى عظاته " فى كنيسة بارك " وسط جمهور غفير ". يقول واحد من هؤلاء الحضور ، ولم يكن قد سمعه قط :" عندما استمعتُ الى عظات كيرد لأول مرة كانت أشبه بفيضان من الوحى . لقد سبق أن استمعت الى مناقشات عقائدية كئيبة لم تترك فى نفسى أى أثر . لكنى استمعت الآن الى صوت بدا أنه ينادى روحى الميتة ليبعث فيها الحياة . وخبرت مالم أسمعه من قبل على الاطلاق .

موعظة تنفذ الى شغاف قلبى كالسهم . وتأتى بى وجها لوجه أمام مُخلص يكتسى بثياب الحب رداء الفزع والقلق " (1) .

لقد كان كيرد – حتى ذلك الوقت – مقتنعا أن رسالته الرئيسية فى الحياة أن يكون واعظاً . وكان يضايقه أن تطرأ عليه فكرة تقليل الوقت الذى كان يخصصه لاعداد مواعظه وخطبه على منصه الكنيسة ، ورغم كل متاعبه فقد قضى خمس سنوات رائعة فى كنيسة بارك التى كان الناس يحتشدون فيها يوم الأحد بمجرد أن تفتح أبوابها . وكان الجمهور ينتظر فى الفناء خارج الكنيسة . وطوبى لمن يجد لنفسه مقعداً داخل القاعة ! وكلما سمع الناس أنه يعظ فى مكان ما حدث الشئ نفسه ، فقد كانوا يسيرون أميالاً طويلة لكى يستمعوا الى عظاته ، فقد كانت شهرته فريدة لا نظير لها .

بعد سنة من وصوله إلى " جلاسجو " نشر كتاباً يحتوى على عظاته التى ألقاها فى كنيسة بارك . وهى عظات تمتلأ بالسمات الأولى : التشديد القوى على المعنى الأخلاقى والاجتماعى للديانة المسيحية . والتصميم المثابر على تحطيم الحواجز بين ما هو مقدس وما هو دنيوى ، ودمج الدين مع الحياة العامة . لكن يتضح أيضاً ، وربما أكثر من ذى قبل ، التوهج الانجيلى ، والالتجاء المباشر الى ضمير الفرد ، وصيحته الحارة فى الناس ليوحدوا أنفسهم مع المسيح الحى ، والأصل الذى لا حًد له فى إمكانات الطبيعة البشرية ، ومحاولة انزال المعتقدات من عالم السحاب والغموض ، وصياغتها فى لغة سهلة يستطيع كل فرد أن يتقبلها . لقد كان يوجه عظاته إلى الرجال والنساء الذى يجدون صعوبة فى الحياة البشرية فى عالم بالغ الصعوبة . يقول شقيقه فى هذا الكتاب يكافح جون كيرد على الدوام ليصل الى تحقيق متميز للقيمة الأخلاقية الحقيقة لكل فكرة من

---

(١) **Quoted by ch. L.Warr : principal caird p. 163-164 .**

أفكار الديانة المسيحية .." . لقد كان عذاب البشر يؤثر فيه بعنف ، كما كان البؤس والفقر يمسان شغاف قلبه ، ويمكن ان نقول ان سراً من اسرار نجاحه كواعظ ، واقبال الناس عليه هو تعاطفه الذى لا حدَّ له مع الانسانية ، مع أحزانها وآمالها وشكوكها مع ضحكاتها ودموعها . لقد كان قلبه يسير بحب كبير مع جميع البشر .

فى عام ١٨٦٢ توفى أستاذه القديم " الكسندر هيل " أستاذ اللاهوت فى جامعة جلاسجو ، وبتحريض من أصدقائه تقدم كيرد ليشغل كرسى اللاهوت خلفا له ، وكان تردده بسبب تواضعه واعتقاده أن هناك عدداً كبيراً من الأساتذه أكفأ منه لشغل المنصب . ومع ذلك فقد صوت مجلس الجامعة بالاجماع لصالح تعيينه فى هذه الوظيفة . وتلقى النبأ بمشاعر متضاربة فقد تقدم للوظيفة بعد تردد طويل وصراع نفسى كبير وهو الآن قد حصل عليها دون أن يعرف أسعيد هو أم حزين ، راض أم غاضب ؟ وهكذا وجد نفسه فى سن الثانية والأربعين ينتقل من نشاط الكاهن الى صومعة الاكاديمى وحول اقامته الى كليته القديمة .

منذ اليوم الأول الذى تقلد فيه " جون كيرد " منصبه الجديد حتى بدأ بشجاعة يرتاد طرقاً جديدة ، فقد طرح المناهج التقليدية للكالفينية المعاصرة ، وكرس نفسه للبحث لاهوت من جانبه الفلسفى كمعارض للجانب الدجماطيقى . وكان منهجه نقدياً يعرض فيه بلا تحيز جانبى المشكلة التى يدرسها . واذا فاته شئ دعا طلابه للتفكير فيه بأنفسهم . متحرراً تماماً من الخوف من العقل . لقد كان كيرد يقول لطلابه أنه لا يعتقد أن مهمته الاكاديمية أن يزودهم بنظام دينى معصوم من الخطأ . كما حاول أسلافة (مشيراً فى هذا السياق ، باحترام جم الى محاضرات أستاذه دكتور هيل) بل أن يقدم لهم المبادئ التى يقوم عليها الشرح السليم ، والتأويل الصحيح للديانة المسيحية . ففى أى معتقد يؤمن به

الناس كان كيرد يحصل المشكلات أو الصعوبات التى تكتنف هذا القبول ، ثم يقدم للطلاب قائمة بالحجج التى تقف الى جانب المعتقد ، مظهراً قوة بارعة وسيطرة غامرة على الموضوع الذى يتحدث فيه . وعلينا أن نتذكر أن هذا المنهج ، الذى أصبح شائعاً الآن ، كان يمثل ثورة كاملة عندما بدأ كيرد فى ممارسته فى كلية اللاهوت . واذا كان يبدو فى بعض الأحيان يصعب متابعته . فمن الخير لنا أن نتذكر عبارة " كوليردج " : " الجداول الضحلة تبدو صافية لأنها ضحلة ." لقد كان كيرد أميناً فى شرحه مخلصاً فى أفكاره لا يتورع عن الاعلان عن فشله أو عجزه اذا ما شعر بذلك . يقول واحد من طلابه الذين استمعوا إلى محاضراته :" كان قد ألقى علينا سلسلة طويلة من المحاضرات عن " التثليث " حملنا فيها الى مناطق ذات أجواء مختلفة ونادرة ، وكان يصعب علينا أن نتتبعه فى قتاله . وفى نهاية هذه السلسلة بعد أن أنهى آخر محاضراته أغلق المخطوطة ثم قال : " أيها السادة ، لقد فرغنا من محاضراتنا " الثالوث المقدس " وهنا أصبح صوته حزيناً : إننى ينبغى أن أبحث فى الفلسفة الهيجلية عن حل للسر الأعلي للتثليث ، اننى أشعر أننى مضطر للاعتراف أننى فشلت فى اقناع ذهنى . ان الفلسفة الهيجلية تبدو لى ، مع أقصى جهودى لفهمها ، قد اغرت إما تجاه وحده الوجود ، أو تجاه الثنائية ، مما أصابنى بالاحباط ، ثم أضاف أنه يأمل أن لا ينظر الطلاب إلى جهوده على أنها عابثه أو ضاعت أدراج الرياح .

تلك هى طريقة الرجل المخلص للفكر ، البحاثة ، الذى يحمل عبء الشعور بالمسئولية تجاه الحقيقة . لقد كان على استعداد أن يجمع أفكاره ، بذهن مفتوح ، من كل مدرسة من مدارس الفكر ، من المدارس الفلسفية والعلمية ، بقدر ما يجمعها من مدارس اللاهوت ، ومن اللاأدرية ، ومن المصادر اليونانية والمسيحية .. الافكار التى تساعد فى القاء الضوء على الجوانب الغامضة فى

المذهب المسيحى . ومنذ أن كان يعيش فى مدينة " ايرول " كان مقتنعا بأن الايمان غير المعقول ، وغير المفسر ، غير مقنع . فقد كان هدفه من البداية حتى النهاية ، كما يقول أحد الباحثين – أن يقيم اللاهوت على أساس عقلى ، وأن يصل بتفكير طلابه فى المسائل الكبرى الى مستوى تفكيرهم فى المسائل الأخرى ، وبذلك يقيم اللاهوت على أساس علمى وفلسفى . وأن يناغم ، ان لم يوحد ، بين الديانة الطبيعية وديانه الوحى .

فى عام ١٨٧٣ توفى " المدير باركلى " – مدير الجامعة – وألقى كيرد فى حفل تأبينه خطاباً هو تحفة أدبية . ومنذ وفاته بدأ البحث عمن يخلفه ، واتجهت الانظار الى فيلسوفنا . وفى ١٧ مارس ١٨٧٣ قرر مجلس الجامعة تعيين أستاذ اللاهوت " جون كيرد " مديراً لجامعة جلاسجو . وهو منصب بقى فيه ربع قرن ، تُم فى خلالها تغيير لائحة الجامعة من الألف الى الياء : وأنشئت كلية للعلوم وتوسعت كلية القانون ، وأدخلت إصلاحات كثيرة على كلية الطب . كما جمع أموالاً من أغنياء جلاسجو لينشئ للجامعة مبان جديدة وظهرت فكرة تمثيل الطلاب فى المجالس المختلفة ، فأنشئ اتحاد الطلاب ، وظهرت جمعيات طلابية كثيرة . كما إستحدثت " ستة كراسى" للأستاذية جديدة ، وشغل عشرون كرسيا كانت شاغرة ، كما استحدثت بعض المنح الدراسية .

لكن " كيرد " بعد أن عُيّن مديراً للجامعة لم ينتقل إلى مقر اقامته الرسمى ، بل ظل فى منزل أستاذ اللاهت القديم . وكثيراً ما كان يلتقى بزواره فى المكتبة ، أما اصدقاءه المقربين ، فكان يقابلهم فى حجرة ضيقة بمنزله حاشدة بالكتب والمذكرات ، ودخان " التوباكو " والواقع أن كيرد لم يكن له سوى نفر قليل من الأصدقاء ولهذا فلم يكن زوار " قدس الأقداس " كثيرون وكان على رأس هؤلاء بالطبع شقيقه الأصغر ادوار الذى كان يعتمد عليه كثيراً ، الذى كان

رحيله الى جامعة اكسفورد عام ١٨٩٣ سبباً فى شعوره بالفراغ والوحدة كما لو كان فى بلد غريب بلا زاد ولا مأوى . لقد كانا يعيشان حياة جميلة يفكران معا ، ويتنزهان معا فى الريف ، ويتحركان فى مناقشات عميقة حول الأمور الأزلية .

غير أن كيرد ، رغم نجاحه وشعبيته ، ظل كما هو شخصاً متواضعاً لطيفا لا يشعر قط بعظمته ، ولم يكن قرب أحد منه يجعله يغير رأيه أو يثنيه عن عزمه . كما أن الغضب أو الحنق لم يكن يجعله يغير صوته أو يعدل من قلبه . ويقول أحد الكتاب إنه كان يتحدث مع الطالب الشاب ومع اللاهوتى العجوز ببساطة تامة . وكل من حاول أن ينال حظوة عند مدير جامعة جلاسجو ، فسوف يخيب أمله ، ويفشل مسعاه مقدماً .

بدأ المرض يهاجمه فى فبراير ١٨٩٨ فاضطر الى التقاعد وهو حزين النفس ، وفى شهر يوليو شعر بتحسن فقام برحلة لزيارة مسقط رأسه " جرينوك " لكنه عانى وطأة المرض بعد أسبوع من وصوله وتوفى مدير جامعة جلاسجو فى ٣٠ من شهر يوليو عام ١٨٦٨ ، ودفن فى مقبرة " جرينوك " .

ثانيا : مؤلفاته :

الواقع أن مؤلفات جون كيرد كانت قليلة جداً إذا ما قيست بمكانته الفكرية العالية فهو عند ترقيته إلى منصب مدير جامعة جلاسجو عام ١٨٧٣ لم يكن قد أصدر سوى كتاب يحتوى على اثنى عشرة موعظة . ولم يصدر بعد ذلك شيئاً حتى وصل إلى الستين من عمره عام ١٨٨٠ ، فأصدر أول كتبه الهامة وهو : " مدخل إلى فلسفة الدين " وهو يحتوى على سلسلة محاضرات ، مع بعض التعديل والتوسع ،ألقاها فى أدنبره فى العام الجامعى ١٨٧٨ / ١٨٧٩، والكتاب يعطينا فكرة كافية عما كان يقوم بتدريسه لطلاب اللاهوت ، لأنه يقوم أساساً على المبادئ التى أقام عليها محاضراته .

ومضت ثمانى سنوات قضاها فى القاء العظات الكنسية والمحاضرات الجامعية لم يصدر خلالها شيئا ، إلى أن اصدر عام ١٨٨٨ كتابا صغيرا عن " اسبنوزا " . وكان الكتاب مساهمة منه فى سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية ، وقد ترجم إلى الألمانية بعد ذلك عام ١٨٩٣ . أما مؤلفاته الأخرى فقد نُشرت بعد وفاته . ففى عام ١٨٩٠ اختاره مجلس جامعة جلاسجو لالقاء " محاضرات جيفورد " خلفاً " لماكس لوالم " فألقى اثنتى عشرة محاضرة فى العام الجامعى ١٨٩٠ / ١٨٩١ ، ولكن محاضراته لسوء الطالع تعطلت وانقطعت لاسباب مختلفة . ولم تستأنف الا عام ١٨٩٦ ، ففى هذه السنة لم يحاضر سوى ثمانى مرات فقد هاجمته أعراض الشلل ، ولم يتمكن من القاء المحاضرات بعد ذلك أبداً ، وقد جُمعت هذه المحاضرات وصدرت بعد ذلك فى كتاب بعنوان " الفكرة الأساسية للديانة المسيحية " وهو دفاع عن المعتقدات المسيحية عن طريق الالتجاء الى العقل . ونشرت لكيرد أيضا " خُطب جامعية عام ١٨٩٨ ، ثم " عظات جامعية " فى العام نفسه ، وعلى الرغم من قلة مؤلفاته

فقد كان أسلوبه ساحراً ، وقوة عرضه للأفكار بارعة ، حتى أن القارئ اتفق معه أو إختلف ، لا يستطيع الشك فى معنى ما يقول . ويقول أحد الباحثين أنه لمن الصعب عرض الأفكار الفلسفية العميقة الغامضة على نحو أوضح أو أشد أثراً مما فعله جون كيرد . ومن هنا فقد كانت مؤلفاته – بصفة عامة – تحفة أدبية ، حتى بغض النظر عن جدارتها الفلسفية . ولا شك أن مؤلفاته تشغل مكانة عالية جداً .

ثالثا : فلسفته :

كان " كانط " أول فيلسوف يجذب " جون كيرد " فى حقل الدراسات الفلسفية ، لكنه سرعان ما تحول منه إلى هيجل الذى يلقى بظلال كثيفة على كل ما كتب جون كيرد ، حتى قيل انك لن تجد الجانب الدينى للهيجلية الجديدة معروضاً بطريقة أوضح أو أكثر جاذبية ، مما تجده فى الصفحات التى كتبها هذا اللاهوتى اللامع . يقول توماس هل جرين عن كتابه " مدخل الى فلسفة الدين " ان هيجل قد إستوعبه تماما ، فهو يمثل تمثيلا عميقا فكر اللاهوتى الاسكتلندى اللامع المتأثر بعمق بفلسفة هيجل الدينية . وان كان فى الوقت ذاته عملا أصيلا ، وهو وان لم يكن على أعلى درجة من الابداع الذى لا يظهر سوى مرة واحدة كل قرن ، فانه رغم ذلك يحتوى على تأويل مستقل ، لمذهب فلسفى يبعد كثيراً عن طرقنا المألوفة فى التفكير . ويجعل مؤلفات هيجل ولغته ومصطلحاته الفنية المستعصية التى تشكل عقبة أمام الدارس – واضحة وسهلة يعرضها أستاذ متمكن .فالطالب الذى يريد أن يعرف ما قاله هيجل عن الدين فلن يضيع وقته سدى اذا ما أتخذ من " جون كيرد " مرشدا وموجها ومفسرا.

١ – اعتراضات ..وردود :

لقد حاول " جون كيرد " وهو يتابع هيجل عن قرب ، أن يبيّن أن الدين عقلى أساساً ، وأنه ليس مجرد ايمان أعمى . لكنا سوف نجد هنا مشكلة هى أن أية محاولة لجعل الدين عقليا وواضحا ومفهوما سوف تصطدم منذ البداية باعتراض هام هو أن الدين يختص بما يجاوز الطبيعة ويعلو عليها . اذ أن موضوعه الخاص هو المطلق واللامشروط وذلك يختلف عن موضوعات الطبيعة وظواهرها النسبية والمحدودة ، وهكذا نجد أنفسنا عاجزين عن البحث العلمى أو العقلى أو الفلسفى فى موضوعات الدين . كما يقال أيضا ان مجال

الدين يمثل الخلفية المجهولة لظواهر الطبيعة التى لا يمكن لنا معرفتها ، ومن هنا فان أى جهد يبذله الفكر البشرى لحل ألغازها وأسرارها محكوم عليه بالفشل مقدما ، كما أنه فى النهاية سيكون عقيما مجدبا لا معنى له ، فيما يعتقد الفيلسوف اللاأدرى . ولا ينكر " كيرد " أى موضوع الدين يختلف عن الموضوعات التى تدرسها العلوم المألوفة ، ويتطلب دراسة منهجية مختلفة من مناهج العلم المعروفة ، غير أن ذلك لا يعنيه الفيلسوف اللاأدرى : فمضمون فلسفته هو أن المعرفة معناها الفضل والتمييز ، والتحديد ، ومن ثم فالموضوعات المتناهية هى وحدها التى يمكن أن تعرف . أما معرفة اللامتناهى ، والمطلق ، وغير المشروط فهى تعنى إخضاعه لشروط المعرفة ذاتها ، وهو أمر مستحيل ، فالمعرفة البشرية كلها نسبية ، وهكذا يستحيل علينا أن نعرف الله أو المطلق .

ويتساءل كيرد : لو صحت هذه الحجة ، فكيف يمكن اذن أن نتأكد من وجود الله أو المطلق ؟ أن انكار أن لدينا وعيا بالمطلق هو عمل مستحيل . ذلك لأن قولنا أننا نعرف الظواهر المتناهية لن يكون له معنى إلا إذا تضمن الاشارة الى اللامتناهى . فلو كنا لا نعرف سوى الأشياء المتناهية ، لاستحال علينا أن نصفها بأنها متناهية ، لأن معرفة الحد (أو المتناهى) يعنى تجاوزه " فلو فكرنا تفكيراً متسقاً . لما استطعنا أن ننكر كل وعى بالمطلق ، حتى ولو كان هذا الانكار لتأكيد أن المعرفة البشرية محدودة ومتناهية . فلابد لنا أن نقرر الوعى بالمطلق حتى نبرر أن المعرفة البشرية محدودة " . ان النتيجة الوحيدة المشروعة التى تنتج من المقدمات اللاأدرية ، ليست كما يزعم هربرت سبنسر – أن لدينا وعيا متعيناً بالمطلق . وانما هى أنه لا يوجد شئ اسمه المطلق . اذ حتى الوعى الغامض بالمطلق هو نفسه معرفة من نوع ما . واذا كان لدينا هذا الحد الأدنى من المعرفة ، فان نظرية النسبية التى تستند اليها اللاأدرية ستكون

كلها بغير اساس . والحق أن المطلق على نحو ما يتصوره الفيلسوف اللاأدرى هو تجريد زائف ، فهو يفترض منذ البداية أنه بعيد تماما عن أية علاقة بالفكر ، ثم يتخيل بعد ذلك أنه تطرأ تحولات فى طبيعته عندما يدخل فى علاقة بالفكر . غير أن الحقيقة الواقعية التى تجاوز الفكر ولا ترتبط به ليست سوى مجرد أوهام وخيالات : فما هو واقعى هو فى النهاية روحى أيضا ، أعنى أنه يوجد من أجل الفكر وهو تجسيد له . اذ لا يمكن الفصل بين الفكر والوجود ، بين الذات والموضوع – بأكثر مما يمكن الفصل بين القطب الشمالى والقطب الجنوبى . أو بين الوجه المحدب ، والوجه المقعر للمرآة . اننا اذا ما نظرنا الى المطلق نظرة سليمة ، فلن يكون موجوداً لا يمكن معرفته ، لا علاقة له بالفكر ، بل سيكون هو الروح كما تعبر عن نفسها فى نسق الأشياء ، أو هو نسق الأشياء على نحو ما يتمركز فى الروح . ان الأشياء المتناهية بما أنها ترتبط الواحدة منها بالأخرى ، فانها تفترض مقدما الروح المطلق ، ومضمون الروح المطلق هو نسق الأشياء ، أو نسق الأشياء المترابطة ، فلا معنى للمطلق والنسبى ، والمتناهى واللامتناهى الواحد منها بمعزل من الآخر . ما الذى يبقى بعدما نفصل الوجود عن المعرفة ، والفكر عن الواقع ، ليس شيئا لا يمكن معرفته ، وانما عدم تام " . صحيح أن هناك عدداً من الموضوعات لا حصر له ، يجاوز معرفة أى عقل جزئى ، أو العقول الجزئية مجتمعة . لكن القول بأن الاشياء توجد مستقلة عن ذهنى ، لا يعنى أنها توجد مستقلة عن الذهن أيا كان ، أو عن الذن بصفة علمة . فلا شئ تكون له صفة الواقع الحقيقى بالنسبة لنا ، مالم يكن قابلا للدخول فى الفكر ، أو يكون هو نفسه واقعاً يمكن التفكير فيه ، غير أن الفكر الموجود فى الطبيعة ، وفى الانسان ، وفى جميع الأشياء ، وفى جميع الموجودات ليس فكراً نخلقه نحن ، وانما هو فكر نجده فى جميع الأشياء والموجودات . وهو ليس نسقاً من العلاقات يمكن لذهننا أن يصنعه أو لا

يصنعه ، لكنا نتعرف عليه ونميّزه ونكتشفه – فهو عقلانية مستقلة عنا ، لكن يستجيب لها عقلنا (١) .

لكن قد يقال انه على الرغم من أن معرفة الله ليست مستحيلة بالنسبة لنا ، فان هذه المعرفة بحكم طبيعتها مباشرة وسريعة ومن ثم فهى ليست محصلة للتفكير الفلسفي . فنحن نعرف الله عن طريق الحدس ، ولا ينشأ ضمان وجوده من أية عملية استدلالية ، بل من تجربة ترتفع فوق الزمان والمكان ، وتنقلنا الى اتصال حى بالله . ورد " كيرد " على هذا الاعتراض هو أنه ليس من الضرورى أن ننكر الطابع الحدسى للمعرفة الدينية حتى ندافع عن دعوى الفلسفة بأنها وحدها ألتى يمكن أن تعطينا أعظم فكرة مقنعة عن الله . فمن الضرورى أن نتذكر أن ما يبدو مباشرا وسريعا لا يكون كذلك باستمرار ، بل ربما يكون نتيجة عمليات استدلالية غير شعورية ثم نسيت . والى هذا الحد فانها كثيرا ما تكون مجموعة من الأوهام والاحكام المبتسرة الموروثة . وليست وظيفة الفكر الغاء المعرفة المباشرة بل فحصها فحصا نقديا وابراز معقوليتها الكامنة . ان الفلسفة لا تسعى لخق الايمان الدينى عند الناس ، أكثر مما يسعى علم الجمال الى جعلهم شعراء ، ولا أكثر مما يسعى المنطق لجعل الناس قادرين على الاستدلال . فلا أحد يفكر فى أن تحل المعرفة العلمية محل المعرفة الحدسية . لكن على الرغم من أننا نبدأ بالحدس فليس ثمة مبرر يمنعنا من التقدم الى معرفة تقوم على الفكر المتروى . فلا يوجد تناقض لا يمكن رفعه – من أى نوع – بين حياة الايمان والتأمل الفلسفى . " فالايمان ليس سوى العقل ضمنا أو بالقوة ، وهو يعمل على نحو حدسى أو غير واع . ومن ثم بغير فكر مترو ، أو

---

(١) جون كيرد " المدخل الى فلسفة الدين " طبعة جديدة ص ٢٢ (نقلا عن الهيجلية الجديدة ص ١٣٩) .

نقد للعمليات التى يقوم بها . غير أن الايمان يتحدث ولابد له أن يتحدث ، بلغة عالم واحد ، عالم الحس والبصر ، عن أشياء تخص العالم الآخر ، العالم الأزلى غير المرئى ([1]) . ان هدف التفكير الفلسفى هو : " ترجمة اللغة غير المقنعة بالضرورة التى يتصور فيها الفكر المألوف الحقيقة الروحية – الى لغة مناسبة تلائم التعبير عن الواقع المثالى على نحو خالص " وعلى الفلسفة لكى تنجز هذه المهمة ، أن تحل مضمون التجربة المباشية الحية الى عناصر يمكن التمييز بينها ويرجع الى هذه العملية التحليلية الكثير من برودها وضيق أفقها الظاهرى ، اذ يبدو أنها لا تتعامل الا مع تجريدات عقيمة فحسب . غير أن العقل ينبغى أن لا يختلط مع العملية التحليلية التى يقوم بها الفهم وحده ، فالتحليل الذى يقوم به الفهم هو خطوة ضرورية فى ذلك التقدم الذى نحل فيه محل الوحدات الفجة للملاحظة الشائعة للواقع وحدات من الفكر أكثر عمقا – كما تحل هوية المبدأ محل الاختلافات الصورة ، والعلاقة والنظام والتطور العضوى ، محل الاضطراب الظاهرة والحدوث والعرضية التى لا هدف لها " ([2]) .

وهناك اعتراض آخر ضد التأويل الفلسفى للدين هو أن حقائق الدين انما تتكشف للناس بطريقة تجاوز الطبيعة، وأنها تفوق العقل ان لم تكن ضده . ولاشك أن فكرة الدين تتضمن الوحى أو الانكشاف . فهى ليست نتاجا لأية عملية استدلالية يقوم بها الذهن المتناهى وانما تنشأ من اتصال الله بالانسان . لكن ولابد أن تكون الحقائق التى تتكشف لنا ، قابلة لأن تفهم وتفسر بواسطة العقل البشرى . فليست هناك الكثير من الأمور الغامضة غير المفهومة التى تفرض على أذهاننا بطريقة تعسفية ، وانما لابد للمبادئ الأخلاقية والدينية التى

---

(١) جون كيرد " الفكرة الاساسية فى الديانة المسيحية " المجلد الأول ص ٥٥ .

(٢) المرجع ذاته .

تناسب الروح أن تستحوذ عليها بنشاطها الفكرى ، ولا يمكن توصيلها اليها ، ببساطة على انها واقع محض . أن الفكرة الحقة من الوحى المستمد من الله هى فى الوقت ذاته الفكرة التى ترفع الانسان وتعمل على نبله ، وأعنى بها فكرة الوحى التى لا تخاطب الاذن أو الفهم المنطقى وحده ، بل طبيعة الانسان الروحية كلها وهى لا تجبرنا ، آليا ، على قبول الحقيقة ، وانما تمكننا من معرفتها ، التى لا تقول لنا قط كيف يجعلنا الله نؤمن ، بل ترفعنا الى مستوى التعاطف العقلى الواعى مع عقل الله وارادته .

ان طبيعة الانسان نفسه باعتباره موجودا متناهيا ، وأن كان واعيا بذاته ، هى تلك الطبيعة التى تلزمه أن يدخل فى علاقة واعية مع الله وأن يتجاوز تناهيه ، وهى العلاقة التى يعتمد عليها الدين ، وهكذا يمكن له أن يرتفع الى معرفة الله ، ولابد له أن يفعل ذلك . ونحن لا نعنى بذلك ان كل موجود بشرى لابد أن يكون متدينا بالضرورة ، بل هناك مبدأ موجود بالقوة فى الوعى الذاتى يعنى التواصل ، وهو عندما يصبح صريحا أو بالقوة فانه يعنى التواصل مع الأزلى وغير المرئى . ولا يمكن للانسان أن يعى ذاته أو يعى الموجودات الأخرى الا على أساس وحدته مع اللامتناهى .

غير أن التحدى المباشر للبرهنة على عقلانية الدين وضرورته يقوم بها المذهب المادى فاذا كان كل شئ من حولنا مادة ، واذا كان الكون كله ، بما فى ذلك الذهن البشرى ، يمكن تفسيره بواسطة مبادئ ميكانيكية آلية خالصة . واذا كان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء (١) . فليس ثمة امكانية فى هذه

---

(١) العبارة أساسا لأحد أعلام المذهب المادى ، وهو الفيلسوف والطبيب الفرنسى كابانيس (بييرجان جورج) (١٧٥٧ – ١٨٠٨) صديق السياسى الفرنسى " ميرابو " وطبيبه .

الحالة أيا كان نوعها ، لتفسير العالم تفسيرا روحيا . ويعتقد " كيرد " أن أولئك الذين أرادوا أن يقوموا بتفنيذ ودحض المذهب المادى ، قد أضعفوا موقفهم بطريقة لم تكن ضرورية ، بأن قدموا للفيلسوف المادى تسليما واذعانا لم يكن يستحقهما . فقد كانوا على استعداد كال للتسليم بوجود المادة مستقلة عن الذهن . ولكن لو صح وكان هناك شئ اسمه مادة لا ترتبط بالذهن ، فان محاولة تفسير كل شئ بناء عليها لابد أن يكون ، لا أضعافا بل تقوية ، للمذهب المادى . ذلك لأن محاولة الفيلسوف المادى رد كل ما هو موجود الى المادة . تجعله ينجح فى تجنب الصعوبات الملازمة للمذهب الثنائى بتقديمه تفسيرا للعالم هو قمة فى البساطة . فالدفاع عن الدين هو الذى فرض على نفسه عبء البرهنة على وجود خالق خارجى للعالم . وليس ثمة رابطة تربط بين العالم وبين اله يجاوزه ، يمكن أن تبرهن على وجوده . فالله الذى يتصور أنه آخر للعالم يحده هذا العالم ومن ثم لا يمكن أن يكون وجودا لا متناهيا ، والعالم المنفصل من الله يفقد ما يجعله عالما أعنى مبدأه فى الوحدة .

نسيج المادية كلها يقوم على أساس وهمى هو نتيجة للتجريد الزائف . فالمذهب أبعد من أن يكون نتاجا للمادة بل العكس ان أى تصور للمادة لا يكون ممكنا الا اذا استخدمنا مقولات الفكر . وبمجرد أن نبدأ التفكير فى المادة فاننا نكون مضطرين لاستخدام أفكار مثل الوحدة والكثرة والشمول ، والجوهر ، والسبب ، والنتيجة ، والتحديد المتبادل .... الخ وهذه كلها صور للفكر فهى الاطار الذى توضع فيه صورة الادراك الحسى . جرد ما يسمى بالمادة من علاقتها بالفكر ، ولن يبقى لديك شئ ، فى هذه الحالة القوة التى تجمع معا موضوعات التجربة ، وتدخلها فى ارتباط بعضها ببعض هى قوة الفكر ، والمبدأ المكون للعالم الموضوعى ، الذى بدونه لا يكون هناك شئ واقعى ، هو وحدة الوعى الذاتى . والانسان غير المفكر يفترض أن الموضوعات الخارجية التى

يعرفها انما هى ببساطة تنعكس فى مرآة الذهن الا ان التفكير الفلسفى يجلب الى الضوء الحقيقة التى تقول اننا نفترض مقدما فى كل ما نعرف ، النشاط التركيبى والتنظيمى للذهن .

ان محاولة فصل المادة عن الذهن محاولة وهمية أشبه بفصل احدى جانبى الشئ عن الجانب الآخر . أما الاعتراض القائل بأن الأشياء كما نعرفها ليست تلك الأشياء التى ترتبط بالذهن . فان جوانب كيرد هو أن الارتباط بالفكر هو مكون أساسى فى تكوين الاشياء . وأن عملية التمييز ذاتها بين الاشياء على نحو ما توجد والاشياء على نحو ما نعرفها هى عمل من أعمال الفكر . ومن ثم فان محاولة المادية البرهنة على أن العقل قد انبثق من المادة محكوم عليها بالفشل " فقبل أن تستطيع الوصول الى الفكر على أنه نتيجة للمادة ، عليك أولا أن تحذفه من معطيات المشكلة التى تبدأ منها . ولن تستطيع أن تستمر بعد ذلك طويلا ، والا لكنت كمن يحاول أن يقف على كتفيه أو مَنْ يغذ السير ليسبق ظله ".

عيب خطير آخر فى المذهب المادى : هو محاولته جعل السببية الآلية هى المبدأ الأعلى الذى يفسر الأشياء جميعا . فذلك يعنى طمس التمييزات بين الموضوعات ذات الدرجات المختلفة ، كما يعنى أن يهبط الأعلى ليصل الى مستوى الأدنى . لكن تطبيق السببية الآلية لا يمكن أن يكون عاما وشاملا ، فعندما ننتقل من العالم غيرالعضوى الى العالم العنصرى ، ومما ليس لديه وعى أو شعور الى الموجود ذى الحياة والشعور ، فاننا نحتاج الى مقولات جديدة وُعليا لتفسير هذا الميدان الجديد . وعلى حد تعبير كانط لمن يكون هناك " نيوتن " آخر ، قادر على تفسير ورقة واحدة من أوراق العشب بواسطة مبادئ آلية أو ميكانيكية محض . فليس الكاهن الحى مجرد تجميع لأجزاء ترتبط

بعضها ببعض بطريقة خارجية بل هو" كل " ، تعتمد فى الأجزاء ، على هذا الكل ، فى وجودها ومعناها أو هى تستمد منه وجودها ومعناها . وفيه نجد أن الأجزاء تفترض مقدما هذا الكل ، تماما على نحو ما يفترضها الكل . فأعضاء الموجود العضوى هى ما هى عليه بفضل الوظائف الخاصة التى تقوم بها فى تعزيز تحقيق الغاية التى يستهدفها الكل . ولو فحصنا الحياة عن كثب لوجدنا أنها تتضمن الخصائص الآتية : فهى وحدة نسقية من عناصر متداخلة ومترابطة . يستمد كل منها معناه بفضل مكانته ووظيفته داخل النسق الشامل . والشمول هنا يعنى أكثر من مجرد التجميع للأجزاء ، فاختلافات الأجزاء ترد الى نظام ، وتوضع فى علاقة بعضها مع بعض ، طبقا لخطة عامة وغرض شامل . فأجزاء الحجر ، على سبيل المثال ، فى كل آلى ، هى محايدة بعضها لبعض على نحو مطلق . فيمكن أن تزيل جزءا منه دون أن يحدث أدنى تغير فى بقية الأجزاء . أما الأجزاء فى الكل العضوى فلا يكون لها معنى اذا ما عُزلت عن ارتباطها بالكل . على نحو ما تكون المشاهد فى الدراما اذا عزلت عن سياقها . وفضلا عن ذلك فان الموجود العضوى هو غاية فى ذاته ، انه وحدة تطور نفسها ، وتدعم ذاتها ، وهى من هذه الزاوية تختلف عن الأداة الميكانيكية أو عن عمل من أعمال الفن . أننا نجد فى أشياء مثل المنزل والساعة . نفس المهارة فى ترتيب عناصر غير متشابهة لتحقيق غاية مشتركة كما هى الحال فى الجسم الحى ، الا أن الغاية غريبة عنهما ، وهى مفروضة عليهما من الخارج . فى حين أن الغاية فى الجسم الحى ليست خارجية بالنسبة للوسيلة بل هى غايتها الباطنية المحايثة لها . أنها وحدة تتجلى فى أعضائها ، ومن هنا فان الأعضاء لا يعتمد بعضها على بعضها فحسب بل ينتج بعضها بعضا . أنها الكل المتمايز ذاتيا والمتكامل ذاتيا .

لقد ذهب الباحثون المتخصصون فى العلوم الى أنه لا شئ فى الموضوعات العضوية لا يمكن أن ينحل الى مواد غير عضوية ، فليس ثمة شئ اسمه القوة الحية فى العناصر الكيميائية والفيزيائية . وأنه عند مرحلة معينة من تطور العالم لابد أن تنبثق الحياة من عناصر لا حياة فيها . وليس من الضررورى أن نفحص هذه النظريات حتى نرى أننا اذا ما أنتقلنا من العالم اللاعضوى الى العالم العضوى . فاننا نحتاج الى تصورات جديدة وعليا حتى نستطيع فهم طبيعة المادة . فقد تكمن فى المادة صور الحياة الأرضية كلها . وقد لا تحوى الظواهر الحية شيئا يجاوز القوى الكيمائية والفيزيائية – ومع ذلك كله فلا يمكن أن ننكر أننا ما أن نصل إلى الحياة ، أيا ما كانت الشروط التى تحدد التطور ، فان الواقعة التى نجدها أمامنا تحتاج الى مقولة أعلى لتفسيرها . ففى الحياة قوة جديدة . وتكتسب جميع القوى الجديدة معنى ومغزى جديدين . فنحن لم يعد لدينا كما كانت الحال فى العالم اللاعضوى ، وحدة خارجية بالنسبة لوحدة أخرى ، بل أصبح لدينا وحدة عليا تخرج من ذاتها الى الاختلاف ثم تعود الى ذاتها . فقد تنشأ ظواهر التنظيم العضوى من الظواهر اللاعضوية ، لكن يستحيل فهمها دون فكرة السببية الذاتية .

على الرغم من أن الكائن العضوى هو وحدة سابقة على أجزائها ، وتكشف عن نفسها فى هذه الأجزاء . فاننا ندركه ، رغم ذلك ، على أنه مجرد كومة من الأجزاء يحدد بعضها بعضا ، بطريقة خارجية ، ولا تتفق فكرته أو تكون فى انسجام من واقعه كموضوع من موضوعات الطبيعة. ومن ثم ففى محاولة توضيحه وتفسيره ، فاننا لانستطيع أن نمنع أنفسنا من استخدام آلية ميكانيكية ، حتى لو أننا أدركنا أن أمثال هذه المبادئ تجعل طبيعته الجوهرية واضحة لنا . غير أن ذلك لا يبيّن سوى أننا لا نستطيع فى النهاية أن نركن الى مقولة الحياة – بل لابد من مواصلة السير لنتجاوزها الى المقولة النهائية : مقولة

الوعى الذاتى التى هى وحدها وحدة لذاتها معبّر عنها فى اختلافاتها الخاصة ، أعنى الموضوعات التى توجد معا فى المكان ، ويحدد بعضها بعضا بالتبادل ، فى الوعى الذاتى " لدينا نتيجة تعدد الاختلاف جديدة وأعلى ، على نحو مطلق يمكن أن تنسحب تماما من تخارجها المكانى " .

غير أن هذه برهان المذهب المادى لا يكفى لتبرير الاتجاه الدينى للذهن . ولهذا الغرض فمن الضرورى أن نبيّن أن هناك فى طبيعة الروح المتناهى نفسها شئ يحثها يرفعها نحو الاتحاد بالله . ان تناهى الموضوعات المادية يكمن فى استبعاد بعضها بعضا ، وطرد بعضها لبعض . أما الموجود المتناهى الواعى لذاته فهو يعى تناهيه ، ومن ثم يتجاوز التمييز بين ذاته وبين ما يحد هذه الذات . فيجعل مما يتجاوزه وسيلة تطويره . ان من أخص خصائص الموجود العاقل الروحى أنه لا ينغلق ، ولا يمكن أن ينغلق على فرديته الخاصة ، وأنه يشارك فى حياة العالم الخارجى ، فى حياة الطبيعة وجميع الموجودات الروحية الأخرى ، حتى أن مشاركته المتنامية فى حياتها هى التى تشكل مقياس حياته الخاصة وقيمتها .

وهذا يعنى أن الوعى الذاتى يتضمن امكانية اللامتناهى . فمن الممكن بالنسبة للموجود المتناهى أن يشمل فى وعيه العالم المحيط الذى يحده ، وبذلك يرتفع فوق تناهيه خلال واحديته مع المبدأ الروحى اللامتناهى الذى يعبر عنه النسق الشامل للاشياء . ولكى يحقق بالفعل اللامتناهى الذى يكونه بالقوة فانه يصبح المثل الأعلى للانسان ، فنمو المعرفة يعنى " أن يكتشف الروح الرؤح ثروته الكامنة فيه " والتقدم الأخلاقى يعنى " الفرار من ضيق الحياة الفردية وفقرها الى امكان حياة أخرى تكون أوسع من حياتنا ، وتكون مع ذلك حياتنا الخاصة أيضا " وهى الحياة التى تتحد مع السرة ، والمجتمع ، والأمة ، وفى

النهاية ، مع الانسانية . انه بسبب أننا نشارك فى العقل الكلى ، أصبح من الممكن لنا أن نكون على وعى بأنفسنا كموجودات متناهية ، وأن نكون على وعى بالعلاقات التى تربطنا بالموجودات الأخرى وبالأشياء . وباختصار " عندما نبحث عن المغزى الواقعى للطبيعة العقلية والروحية ، وعن مغزى حياة الانسان ، سوف نجد أنها تتضمن فى النهاية الوعى بالله وبعلاقتنا الجوهرية به .

٢ – الأدلة على وجود الله :

(أ) الدليل الكسمولوجى :

ان مغزى ما يسمى بالأدلة على وجود الله هو أن نبيّن أنه من المستحيل للذهن البشرى أن يركن الى المتناهى ، وأنه بحركته الضرورية الخاصة ينقاد الى الارتفاع الى معرفة الله . فالأدلة على وجود الله اذا ما نظر اليها على أنها براهين صورية : البرهان الكسمولوجى ، البرهان الغائى ، البرهان الانطولوجى ، أصبحت عرضة لجميع الاعتراضات التى أثارها كانط وغيره ضدها . غير أن الطريقة الصحيحة لتصورها هى أن ننظر اليها على أنها تعبيرات عن مراحل متعاقبة يرتفع الذهن من خلالها من الوعى الدنيوى للعالم الى الوعى والنظرة الفلسفية له . فمن المستحيل على الذهن البشرى أن يقنع بالعالم المتناهى العابر ، حتى ان اقل البشر تفكيرا لا يفشل فى أن يميّز بوضوح ، ان قليلا أوكثيرا . أن العالم الحسى مزعزع غير مستقر ومتغير ، ولا يمكن أن يكون له وجود الا بالعلاقة مع وجود ضرورى . والاحساس بانعدام واقعية العالم وعبثيته ، هى أخص خصائص كل دين . فنحن نضطر عن طريق ما هو موجود ، وما هو غير موجود معا ، الى السعى والبحث عن مبدأ أعلى للتفسير . ويمثل الدليل الكسمولوجى انتقال الذهن من العالم المتناهى الى خلفيته اللامتناهية . ومن المستحيل الدفاع عنه لو ذهبنا الى أن معناه هو أن

الوجود الضرورى موجود بسبب أن الوجود الحادث موجود . فافتراض وجود ضرورى لا متناه لا يبرره أنه يفسر وجود العالم المتناهى ، أن الوجود القابع فى الماوراء ، والذى يجده العالم المتناهى ، لا يمكن من ثم أن يكون لا متناهيا . ان المغزى الواقعى للبرهان هو أنه يظهر حركة الذهن التى يرتفع بواسطتها فوق العالم الحسى الزائر العابر .

لكن لو أننا سلبنا أو ألغينا العالم المتناهى فحسب – ورددناه الى وجود لا متناه فى الماوراء ، فاننا بذلك لن نحرز أى تقدم ، لأن اللامتناهى الذى يلغى المتناهى ولا يفسره هو مجرد جريد أجوف ولا يمكن أن نركن اليه تماما كما أننا نلا نستطيع أن نتنفس فى فراغ كامل . النتيجة الوحيدة لرد الأشياء المتناهية اليه (الى اللامتناهى) باعتباره خليفتها هو أنه تمت البرهنة على عجزنا عن تفسير الأشياء وتقديم معنى جديد لها . ومن ثم نضطر إلى أن نستعيد خطواتنا عائدين اليها . ولهذا السبب فاننا نجد فى تاريخ الفكر البشرى مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية الذى ابتلع كل شئ متناه كبديل لمذهب التعدد (تعدد الآلهة) أو حتى يعيش معه ان اللامتناهى الحقيقى لا يكفى أن يلغى المتناهى فحسب ، بل أن يحييه وإن يضفى عليه معنى جديداً

(ب) الدليل الغائى :

أما الدليل الغائى فهو يعالج النقص فى البرهان الكسمولوجى الذى أشرنا اليه الآن توا . فهو يسعى للبرهنة على وجود الله ، وجود اله يكون هو المبدأ الايجابى المحدد للعالم . فالله عند هذا الدليل هو خالق العالم ، وسبب النظام والانسجام الذى يزخر به العالم . ومن حيث أن هذا الدليل يجاوز الدليل الكسمولوجى ويكملة فهو مشروع وسليم ، غير أن نقطة الضعف فيه هو أنه لا يتغلب على ثنائية الصورة والمادة التى تتناقض مع روحه الداخلية . وتعتمد قوة

الدليل على التحول الى العلاقة بين الله وعالم الأفكار المشتقة من مهارة وبراعة العمل البشرى . فكما أن الفنان (أو الصانع الماهر) يفرض غايته على المواد التى تكون عنيدة ومتعبة أن قليلا أو كثيرا ، ويقوم بتجميع هذه المواد فى شئ يخترعه أو يبتكره بطريقة اصيلة ، فكذلك نحن نتصور الله على أنه قام بتحويل كتلة هائلة من مواد العماء الى كون منظم هو الذى نراه الآن . لكنا بهذه الطريقة تحت تصرفه . غير أن مهندس العالم ليس هو الاله الذى يمثل روح العالم وحياته ، فهو ليس مجرد مخترع بارع . ولو قلنا – حتى نتفادى هذه المشكلة – أن الله هو خالق المادة أولا ، ثم بعد ذلك ، كفكرة تالية ، يدخل النظام عليها ؟ . وفضلا عن ذلك فليس من الممكن البرهنة بواسطة الاستدلال الاستقرائى على وجود " موجود " خير تماما وكامل تماما عن طريق السير من الوسائل الى الغايات نحو ما نجد فى الطبيعة . وما أسهل فى هذه الحالة من اعداد قائمة هائلة بشرور الحياة . ولو أننا اقتنعنا ، على أسس نظرية ، بأن الكون عقلى تماما ، فقد نذهب أن ظاهرة اللاعقلانى يرجع الى نقص معرفتنا به . ولابد ان يكون من الممكن ان نجعله يتفق مع عقلانية ككل . لكن لو أننا بدأنا من الوقائع الجزئية للتجربة ، لوجدنا أنها غامضة وملتبسة الدلالة على نحو متزايد ، وأنه ليس من الممكن أن نقيم عليها نتيجة وجود الله وصفاته .

وتزول جميع نقاط الضعف فى الدليل الغائى لو تصورنا أن نظام الكون ليس مفروضا عليه من اله يعلو على العالم الخارجى ، وأنما هو التجلى الذاتى لاله محايث فيه فالله ليس مجرد صانع Demiurgus وانما هو الروح اللامتناهى وقد تجلى فى العالم . وتلك هى الفكرة التى يعبر عنها الدليل الانطولوجى ، وهكذا نجد أن هذا الدليل يتجاوز ، ويشمل بداخله ، حقيقة الدليل الغائى . تماما كما يشمل الدليل الغائى حقيقة الدليل الكسمولوجى وبعبارة أخرى فان الدليل الانطولوجى يعبر على نحو مقنع عن الحقيقة ، أما المراحل المختلفة

لتقدم الروح نحوه فيعبر عنها الدليلان الآخران . والدليل الانطولوجى على نحو ما وضعه القديس انسلم ثم ديكارت هو ، كما بيَّن لنا كانط ، لا يمكن الدفاع عنه على الاطلاق . فاذا ما بدأنا بفكرة الله ثم برهنا عندئذ على وجوده بتحليل فكرته فحسب ، فان ذلك ، بالقطع ، خُلف محال Absurd. غير أن هناك فى الدليل الانطولوجى أكثر مما توحى به صورته المألوفة رغم تعارضهما النسبى ، فكل وجود من أجل الفكر ، والفكر هو لا شئ ولا معنى له أو مجرد تجريد فارغ ما لم يظهر فى الوجود ، ولا يكون لجميع الموضوعات الجزئية وجود الا كأعضاء فى نسق واحد يشمل الأشياء جميعا التى ينكشف فيها المبدأ الروحى المطلق . ان وحدة الأشياء جميعا بعضها مع بعض ، ووحدتها مع الذهن أو الروح التى تعرفها ، هو الشرط السابق لوجود أى موضوع متناه . وكما أن العضو من أعضاء الجسم لا تكون له حقيقة واقعة الا كعامل مكون من الكائن الحى الذى يتجلى فيه مبدأ حيوى واحد ، فان كل موضوع حسى لا يكون له وجود الا كعنصر عضوى فى الكون الذى يتجلى فيه الروح المطلق . أن فكرة الله ليست مجرد فكرة فارغة فى رؤسنا ، وانما هى الافتراض السابق لوجود العالم . انها المركز الذى لا تكون دائرة الوجود بدونه ممكنة . أن وحدة الروح الالهى تجد التعبير عن نفسها فى تعددية العالم وكثرته فى الزمان والمكان ، ولهذه التعددية فى الزمان والمكان مركزها فى وحدة الروح الالهى . فالله والعالم لم يعد من الممكن فصل الواحد منهما عن الآخر ، اللهم الا بمقدار ما يمكن فصل مركز الدائرة عن محيطها . والتعارض بين فكرة الله ووجود العالم يفترض مقدماً الهوية النهائية للمطلق التى يتم فيها توفيق التعارض . ان الدليل الانطولوجى اذا ما فهم فهما سليما ، فانه يعنى ببساطة أن كل الوجود الموضوعى يفترض مقدما عقلاً كليا يوجد فيه ومن أجله . فالوجود من أجل الفكر ومضمون الفكر انما يوجه فى الوجود .

٣ – الأساس الذى يقوم عليه الدين :

ويكمن أساس الدين فى قدرة الفكر على الارتفاع فوق تحديدات التناهى ، والدخول فى علاقة حميمة مع المطلق . وفى استطاعة الذات أن تميز نفسها عن العالم الموضوعى ، لأنها قادرة على تجاوز التمييز ، وعلى أن تربط نفسها بالروح الكلى الذى تكون الذات والموضوعات تعبيرات متعارضة عنه . لكن على الرغم من أن الطبيعة العقلية للانسان هى الأساس الذى يقوم عليه الدين ، فانه لا ينتج من ذلك أن الدين مسألة عقلية خالصة ، ولا علاقة له بالشعور أو الارادة فالذات وحدة غير منقسمة يشكل فيها الفكر ، والشعور ، والارادة عناصر عضوية . وأن كان للفكر الاولوية على الشعور والارادة ، لأنه المبدأ المركز الذى يسرى فى جميع أنشطتنا الروحية ويضفى عليها خصائصة وسماته

لقد قيل أن الدين أمر يتعلق بالشعور تماما . فالمتدينون لا يعود تدينهم الى حدة الذهن ، ولا الى قدراتهم العقلية ، وانما هم كذلك بسبب حبهم لله . فقد يكون الانسان باحثا عظيما ، أو ناقدا نافذا ، ومع ذلك ينقصه ذلك الايمان البسيط الذى يعدو الدين مستحيلا بدونه . ومن ناحية أخرى يمكن لانسان بطئ النمو العقلى أن تكون لديه تقوى صادقة وبصيرة روحية حقيقية . فالمعرفة تقسم أكثر من أن توحد ، فهى تفصل العارف عن موضوع المعرفة الذى يقف أمامه لكن التعارض يختفى فى الحب . ويعترف " كيرد " أن هناك عنصرا من الحقيقة فى هذه النظرية ، فالمعرفة بدون الشعور لا يمكن أن تكون الجذور التى ينشأ عنها الدين ، ولا يكمن الخطأ هنا فى عدم ادراك أهمية الشعور بالنسبة للدين ، بل فى استبعاد عنصرى المعرفة والارادة . ان قيمة الشعور تعتمد على قيمة الشئ الذى يدور حوله . فاذا استبعدنا موضوعات الشعور كلها ، بغض النظر عن مدى كثافتها ، لكانت المشاعر كلها على مستوى واحد . ففى جمال الشعور

يتساوى تماما نشوة الرجل الحسى ، مع خشوع القديس ، فلكل منهما ما يبرره كالآخر تماما ". فمن المستحيل أن نقول انه كلما كان الانفعال أقوى ، كانت قيمة الموضوع الذى استدعاه عظيمة . فأعف المشاعر هى تلك التى ترتبط بطبيعتنا الحيوانية ، وأكثر المشاعر رقة هى تلك التى تنبع من العقل . وفضلا عن ذلك فان علينا أن نتذكر أن شدة المشاعر تعتمد على شخصية الفرد ومزاجه . فأصحاب الطبيعة اللينة والانسجة المرنة الطرية ، يستحيون لأية انفعالات تتعلق بالمشاعر ، فهم يكتئبون ، ويتجذبون أو ينفرون ، وينغمسون فى نشوة الخرافة ، فى الوقت الذى تبقى فيه الطبائع الأعمق والابرد بلا تأثرة وهكذا كلما كان الشئ قابلا للتغير والعرضية والحدوثة فانه كذلك لا يصلح -- فى الجانب الانسانى -- أن يكون موضوعا لا متناهيا للدين .

والواقع أن الدين لابد أن يرتبط ارتباطا مباشر بالشعور ، غير أن عنصره الأساسى هو المعرفة . فلابد أن يتأسس على الحقيقة الموضوعية . غير أن ذلك لا يعنى أن صورة المعرفة التى يتضمنها الدين : " هى المعرفة النظرية أو العلمية ، أو الحقيقة المدركة فى ضرورتها المطلقة وفى ترابطها وتماسكها كنسق عضوى أو عملية عضوية " . فهناك نوع أقل تنقيحا من المعرفة الممكنة للبشر جميعا . فالحقيقة يمكن ادراكها فى صورة تمثيلية أو تشبيهية ، فى صورة وقائع وصور ترمز الى أفكار روحية . ان التصورات المجازية يجد فيها الفكر الشعبى تعبيرات كافية لأغراض الحياة العملية . ويستخدمها الذهن كأدوات له لكن نادراً ما يقع تحت عبوديتها . وتعبر المعتقدات المألوفة للدين عن حقائقه فى صورة حسة ، وبالتالى لا يمكن تفسيرها تفسيرا حرفيا . ومع ذلك فهى تنقل الينا معرفة حقيقية .

غير أن للفكر التشبيهى نتائج خطيرة لأنه يفشل فى فهم الوقائع الروحية فهما مقنعا وصحيحا . لأن الصور الحسية والتخيلات التى يستخدمها تعوقه وتقوده الى الضلال والخطأ . والفكرة قابلة لأن تكون تابعة لصورتها المادية . ونحن نقع فى خطر تقديم تصورات لعالم الروح لا يكون لها معنى الا اذا طبقت على موضوعات الزمان والمكان ، وباختصار فان الاستعارات والتشبيهات يمكن أن تحل محل الأفكار وعندما يصل الفكر الشائع غير الفلسفى إلى أفكار مستمدة من العالم الخارجى فانه ، يفشل تماما فى فهم طبيعة الوحدة التى تنتمى الى أشياء روحية . ان الأجزاء التى يتألف منها الشئ المادى توجد متجاورة ، وليس بين بعضها وبعض أية علاقة جوهرية . أما الموضوعات الروحية فهى وحدات من العناصر لا يكون لعنصر منها مغزى ولا معنى الا من خلال العناصر الأخرى. ولا يستطيع الفكر الشائع أن يتعامل مع هذه الوحدات . فهو لا ينجح فى حل التناقض الظاهرى للاختلافات التى تجد فيه الوحدة العضوية تعبيرا عن نفسها ، ولا فى ادراك طبيعة تلك الوحدة . ويفصل العنصر الجزئى داخل الكل ، بطريقة تعسفية أما العناصر الأخرى كلها فهو أما أن يبحث فى ردها الى ذلك العنصر أو يستبعدها . فمثلا الوحدة الروحية التى تجد تعبيرا فى ثنائية الذات والموضوع ، وثنائية المادة والصورة وفى تجاوز هذه الثنائية ، لا وجود لها ، ويطرح السؤال اللامعقول وهو : أيمكن ردّ الروح الى المادة أو ردّ المادة الى الروح ؟ وقل مثل ذلك فى المتناهى واللامتناهى فهما يوصفان فى تعارض الواحد منهما للآخر ثم تظهر مشكلة : كيف يكون من الممكن للمتناهى أن يعرف اللامتناهى ؟ وكيف يمكن للامتناهى أن يصل نفسه بالمتناهى ؟ وكيف يمكن للمتناهى أن يتجنب أن يبتلعه اللامتناهى ، وان يكون اللامتناهى محدودا بالمتناهى الذى هو شئ آخر غيره ؟ انّ منطق الفهم الذى تكون أسلحته الرئيسية هى مبادئ الهوية والتناقض هو أضعف من أن يحل مثل هذه المشكلات . لأن

العمليات التحليلية التى يقوم بها لا تفعل شيئا سوى مضاعفة التناقض وتقويته : " فهى بدلا من أن تقدم أية وحدة حقيقية بين المختلفات فى العالم الروحى ، فان الاستدلال المنطقى لا يصلح الا فى مضاعفتها والمبالغة فيها . انه يمكن ان تقسم ويعرض فى تفصيلات معزولة الأعضاء المختلفة للكل العضوى للحقيقة . لكن لا يستطيع أن ينتج الوحدة الحية اكثر مما يستطيع عالم التشريح للكائن الحى الذى نشرحه " .

ولا شك أن العمل التحليلى للفهم يساعد على جعل أفكارنا واضحة ، لكن اذا لم تتقدم حركة الفكر أبعد من ذلك . " فانه لن يحرمنا فقط من الاشباع الذى يقدمه لنا الايمان البسيط غير النقدى ، بل انه لن يمكننا أيضا من بلوغ اشباع عمقا يتطلع اليه العقل " ونحن لا نصل الى أعلى أنواع المعرفة : " مالم نفهم عناصره ، لا معزولة ، وكحدود مستقلة أو أفكار قائمة بذاتها ، ونقبل كلا منها بشهادته الخاصة . وانما كعناصر يرتبط بعضها ببعض وينبع بعضها من بعض ، بحيث أنه ما أن يعطى العنصر منها حتى تتلوه بقية العناصر ، فجسد المعرفة كله يتألف من نسق واحد " . لما كانت مبادئ الهوية والتناقض والثالث المرفوع هى التى تقود الفهم وترشده . ولما كان يعجز عن فهم طبيعة الوحدة التى تحقق ذاتها فى اختلافاتها – فانه يعارض بحدة ، بين الله ، والطبيعة ، والانسان الواحد منها بالآخر – ويفشل فى ادراك أنها ليست كيانات منفصلة ، وانما لحظات أو مراحل أو أوجه يمكن التمييز بينها ، لكن عضوى واحد . فاذا تصورنا الله ، والعالم ، والذات المتناهى كثلاثة كيانات متميزة لها هوية ذاتية ، فانه سيعجز عن أن يجعلها تدخل فى علاقة انسجام الواحد منها بالآخر . فاما أن ينظر الى اللامتناهى على أنه الكل فى الكل ، وان المتناهى منغمس فيه ، أو ينظر الى المتناهى على أنه يعارض اللامتناهى الذى يرد فى هذه الحالة الى مجرد موجود أسمى . ولقد تبنى مذهب " وحدة الوجود " البديل الأول فشدد على

وحدة الله وعدم تناهيه حتى أنه ردّ العالم الى لا شئ وألغى حرية الانسان وحياته الأخلاقية " فهو يعطينا اللامتناهى الذى يطمس بدلا أن يشمل المتناهى ويفسره " بما أن مذهب وحدة الوجود يعلن وحدة العالم وروحانيته ، فهو صحيح ، لكن الخطأ يكمن فى عجزه عن ادراك أن هذه الوحدة لا معنى لها بمعزل عن الاختلاف . فمن المستحيل أن نستغنى عن المتناهى ، وعن الكثرة ، وعن امكان التغير . ان تسمية اختلافات عالم الظواهر بأنها وهم ، لا يعنى سوى اضفاء اسم جديد عليها وليس تفسيرها . ومع ذلك فحتى الوهم نفسه هو واقعة من وقائع التجربة ، ولهذا فلابد من دراسته دراسة جادة .

اللامتناهى فى مذهب وحدة الوجود عبارة عن هاوية أو هوة تختفى فيها الأشياء جميعا ، ولا شئ يعود منها . انه عقيم مجدب لا حياة فيه ، عاجز عن تفسير ثروة العالم العينى . فهو " ليس اللامتناهى ذو الحياة الاوسع والاكثر امتلاء . وانما هو لا متناه يضيع فيه كل فكر وكل حياة " ومذهب وحدة الوجود فى جانبه الأخلاقى يجعل الشخصية والحرية والمسئولية بغير معنى ويلغى التمييز بين الخير والشر الأخلاقيين .

والخطأ المضاد هو خطأ مذهب التأليه Theism وهو ينشأ عن رد فعل طبيعى ضد مبالغة الواحدية فى مذهب وحدة الوجود . فمذهب التأليه يتصور الله كموضوع خارج العالم وهو يرتبط به بوصفه خالقه وحافظه ، أنها ثنائية جوهرية ، وتقوم فكرتها عن الله على المماثلات المستمدة من علاقة الفنان الانسان بعمله الفنى . لكن من المستحيل التفكير فى الله على أنه يقع فى مكان ما فيما وراء العالم يؤثر فيه من الخارج . لكن الله الذى هو آخر عن الكون ، لا يمكن أن يكون لا متناهيا بأى معنى ، اذ لابد بالضرورة أن يحده هذا الكون . كما أنه لا يمكن النظر الى الأنواع المختلفة من الأشياء والموجودات فى العالم

على أنها مخلوقة من العدم . فلماذا يفكر الله ، الذى كان فى لحظة من اللحظات وحيدا قبل أن يخلق العالم – لماذا يفكر فى خلق شئ على الاطلاق ، ثم كيف يمكن أن يخرج المادية ، أو الموجودات الحية على أنها مصنوعة من الخارج ." بل حتى الحجر له طابع متميز ، انه مركب من العلاقات . ووحدة من الاختلافات المتعددة التى لا يمكن أن يكون وجودها مشمولا تحت فكرة القادر على كل شئ أو يتصور على أن هذا الطابع مُنح له بواسطة فاعل خارجى . ان العلاقات التى تشكل وجود الحجر تتضمن مع مزيد الاحترام ، الهاً يكون منذ اللحظة الأولى لوجوده كامن فى هذا الحجر ، وبشكل الماهية الداخلية لوجوده "([1]) وما هو أشد من ذلك سخفا وخُلفا الفكرة التى تقول أن الوجود الروحى الواعى بذاته خلقته قوة خارجية . وهكذا نجد أن كيرد يرفض فكرة الاله الخارج من العالم ، او الاله الذى خلق العالم ومازال يحكمه من خارجه . وانما الله هو أعمق ماهية للعالم تلك الماهية التى تشتمل على جميع الأشياء المتناهية ، وتتغلغل فيها بوصفها روحها الخاصة . فالانسان هو كائن ومشارك ومشرك فى حياة الله فى آن واحد . ومن ثم فهو مواطن فى عالمين : الروحى والطبيعى . ومن هنا كانت طبيعته تتسم بذلك القلق والتنازع والشقاق الدائم الذى لا نجد له فى عالم الحيوان نظيرا . هذا الانقسام الذى تتصف به الطبيعة البشرية قد نجد له دواء مؤقتا فى الحياة الأخلاقية غير أن ذلك ليس دواء نهائيا . وانما الدين هو المجال الذى يختفى فيه نهائيا التعارض بين الطبيعى والروحى ، بين الفعلى والمثالى ، والذى لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهى غاية لا تتحقق ،

---

(١) جون كيرد " الفكرة الأساسية فى الديانات المسيحية " المجلد الأول ص ١٢٠ – ١٢١ (نقلا عن الهيجلية الجديدة)

وانما يصبح شيئا متحققا بالفعل ([1]) . يقول :" انك فى الفكر ، وفى العقل الواعى الذاتى ، وفى النشاط الأخلاقى تصل الى نظام للأشياء تتلاشى فيه فكرة العلاقة الخارجية ، وتتوقف القسمة الحادة بين الخالق والمخلوق ، حتى أنه لا يعود من الممكن الدفاع عنها بعد الآن ، فهى من ماهية الطبيعة الروحية نفسها التى لا يمكن أن تنشأ أو تتحدد من الخارج . ان المعرفة ، والأخلاق ، والخير ليست مواد مصنوعة أوملفقة ، وليست الخصائص الروحية أشياء يمكن أن تنهمر فى النفس أو أن تودع فيها جاهزة الصنع " ([2]) .

بعد أن بيّن كيرد عدم كفاية المعرفة الدينية فى صورتها الشائعة غير العلمية ، وبعد أن عرض لمغالطات مذهب وحدة الوجود ، ومذهب التأليه ، الناشئة من حيل الفهم لتنسيق المعرفة ، فانه يتقدم الآن لكى يبين لنا أن فكرة الله الوحيدة التى تشبع العقل هى الفكرة النظرية عنه التى تنظر اليه بوصفه الروح المطلق الذى يتجلى فى الطبيعة . فالله ليس هو الخالق الخارجي للعالم ، وانما هو الماهية الداخلية له ، أنه المبدأ الذى يدعمه ، ويشكله ويحافظ عليه ، فهو لا يمكن أن يوجد بمعزل عنه ، كما أن العالم لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الله . أن طبيعة الروح اللامتناهى نفسها ، هى أن تتجلى فى أشياء العالم المتناهى وموجوداته وهى بدونها ليس لها حقيقة واقعية . ولا ينقص ذلك من الفردية ولا يقلل منها بأية طريقة ، ولا من استقلال الطبيعة والانسان . بل على العكس فان مثل هذا الاستقلال يعود الى كونها تجليات لله . فالأشياء تكون واقعية لا بسبب أنها ينفصل بعضها عن بعض بل بسبب أن بعضها يتضمن بعضا . ولما كانت ترتبط بعضها ببعض بطريقة جوهرية ، فانها تشكل عناصر عضوية لعالم

---

(١) رودلف ميتس " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " المجلد الأول ص ٣٦٣-٣٦٤ .

(٢) جون كيرد : المرجع نفسه ص ١٢٢ – ١٢٣ .

واحد ، فهى فى وقت واحد ، تتمايز وتتكامل بعضها عن بعض ، وبذلك تصبح كثرة فى واحد ، أو وهى واحد متكثر . وهذا يعنى أن مبدأها الأساسى النهائى هو الروح فهى وحدها التى يمكن أن تردها الى الوحدة دون أن تطمس اختلافها . ومن ثم فوجود الطبيعة يفترض مقدماً رجوعها الضرورى الى الروح الكلى . وبالمثل فان مضمون الروح الكلى موجود فى اختلافات العالم الموضوعى الكثيرة ولو أن الروح الكلى تمَّ تجريده من هذا العالم لأصبح عدما أو لا شئ ، فالروح التى لا تتكشف فى الأشياء ، والأشياء التى لا تكون جذورها فى الروح هما معا تجريدات خاوية لا معنى لها . فليس الله والعالم كيانان مستقلان كل منهما مكتمل بذاته ، وانما هما أشبه بكفى القفاز المتعارضين لكل روحى واحد ." لو صَّح ، من ناحية أن الطبيعة والانسان لا يمكن لهما ، أن يكونا واضحين ومفهومين بدون فكرة الله . فهناك معنى يكون فيه صحيحا أيضا ، من ناحية أخرى ، أن الله بدون الطبيعة والانسان لن يكون واضحا ومفهوما (١) . فلو كانت الطبيعة موجودة ، اذن لابد أن يوجد الله كأساس وافتراض سابق لها . ولو كان الله موجوداً ، اذن ، فلابد ان تكون الطبيعة موجودة كمضمون لروحه . الحقيقة الواقعية Reality، فى تفسيرها النهائى ، هى الروح المطلق على نحو ما يتجلى فى الطبيعة وفى مجمع الموجودات العاملة .

والانسان الذى خُلق على صورة الله ليس مجرد وعى ذاتى فحسب ، لكنه موجود يحدد نفسه بنفسه أيضا . ولما كان يرتبط بالضرورة بالكلى وباللامتناهى من ناحية وبالطبيعة الذى يشكل جزءا منها ، من ناحية أخرى فان غايته أن يكشف عن طبيعته . وأن يشكل نفسه بواسطة جهده الواعى فى وجود

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٤ .

يتطور تطوراً كاملا وبوصفه فى وقت واحد المتناهى واللامتناهى ، الكلى والفردى ، فانه لم يعهد الى الانسان ليعيش حياة قانعة هادئة مطمئنة . " ان ما يجعل من الانسان موجودا روحيا يجعل منه أيضا موجود قلقا لا يهدأ ، فالعقل هو سر السخط الالهى " . ان الانسان منقسم على نفسه وهو يبلغ كماله ويحصل على حريته المثالية كنتيجة للصراع بين طبيعته الدنيا وطبيعته العليا . فالكمال الأخلاقى والروحى لا نبلغه كمنحة حرة ، بل لابد أن نكتسبه من خلال الصراع والسيطرة على الذات والتفوق عليها ، والعنصران اللذان يدور بينها الصراع ، هما موجودان معا داخل وحدة طبيعتنا الواعية بنفسها . ولو كان العقل والانفعال مجرد ضدين الواحد منهما يعارض الآخر ، واذا لم تكن ثمة وحدة تجاوز هذا التعارض ، فلن يكون من الممكن أن يكون هناك صراع بينهما على الاطلاق . فالرغبات الحسية والدوافع الحسية هى رغباتى ودوافعى تماما بقدر ما يكون العقل الذى يسعى للسيطرة عليها هو عقلى ، ولما كانت الرغبات مسلحة بقوة مستمدة من العقل ، كان النزاع بينهما يصبح ممكنا . فلم تعد الدوافع الطبيعة فى الانسان على ما هى عليه عند الحيوان ، وانما اصطبغت بصبغة عقلية ، واكتسبت بهذه الطريقة طابع الكلية الزائفة ، فالشر الأخلاقى لا يرتد ببساطة الى وجود الطبيعة الحيوانية فينا . بل هو ينشأ عندما تمتص الميول الدنيا وجودنا كله ، وعندما نسعى من خلال اشباعها الى بلوغ الرضا الذى لا يستطيع أن يحققه لنا سوى تحقق الغايات الكلية للعقل وحدها . ان الابتعاد عن المثل الأعلى للكمال الذى منبعه كلية طبيعته والسماح لأنفسنا أن نظل سجناء داخل طبيعتنا الحيوانية – هو ماهية الشر الأخلاقى :" ان الحياة التى تعاش من أجل المتناهى فحسب ، أعنى لبلوغ الغايات المتناهية ، واشباع الرغبات المتناهية ، كان يمكن أن تكون بريئه وغير ضارة لو أن طبيعة الانسان كانت كلها متناهية . ان ما يجعل مثل هذه الحياة شريرة لا يمكن أن يرى الا عندما ننظر اليها فى ضوء

قدراتها الداخلية ، وما تحتويه من تناقض ذاتي . أو بلغة مبسطة اكثر لو أننا فكرنا فى القدرات المهدرة ، والاهداف التى يساء توجيهها . وحطام وبؤس الطبيعة التى خلقها الله وهى تبدد نفسها فى اشباعات متناهية ضحلة " ([1]) .

٤ – فلسفة الأخلاق :

يوجد فى الحياة الأخلاقية حل للتناقض بين كلية الانسان وطبيعته الحيوانية الجزئية – لأن الأخلاق لا تعنى اخماد الرغبات فى زهد . فليس من الممكن استئصال دوافعنا واقتلاع رغباتنا ، ولو كان ذلك ممكنا لما كان أمرا مرغوبا فيه . بأن حياة العقل الخالص التى تخلو من الانفعالات ليست سوى حلم صوفى يعجز عن أن يعاش بالفعل ، فى حين أنه فى الوحدة العينية للطبيعة البشرية للعقل والانفعالات الطاغية فأنها (العقل والانفعالات) يرتبطان فى علاقة عضوية دقيقة بعضها مع بعض وأى محاولة لاحداث أنفصال جبرى بين عناصر الحياة التى لا يمكن الفصل بينهما لابد أن تعنى لا تحقيقا ، بل انطفاء للحياة الأخلاقية . " السعى الى الكمال فى الحياة بلا رغبة ولا أنفعال هو السعى نحو مثل أعلى فى الحياة الأخلاقية بواسطة تدمير واستبعاد ذلك الذى يجعل الحياة الأخلاقية ممكنة " ان الحياة الأخلاقية تبنى على أساس الدوافع والرغبات الحيوانية ، لكن ذلك لا يعنى تلاشى الميول الطبيعية ، بل تنظيمها وتحويلها الى وسائل لتحقيق هذه الحياة . ولكن ان نقول ان العناصر الدنيا من طبيعتها تشكل المادة الخام للأخلاق ، لكنها لا تترك كما هى ، بل ترد الى عناصر فى نسق يتجسد فيه العقل . والحياة المنسجمة ذات الأنشطة المتوافقة التى تحددها غايات ، وتدخل فيها المشاعر والدوافع ، كعناصر ضرورية ، ويكون العقل فيها هو المبدأ المرشد هى التى تشكل ماهية الأخلاق .

---

(١) المرجع السابق ، المجلد الثانى ص ٢١ .

وعلى الرغم من أن مثل هذا التنظيم لحياة الفرد ليس ممكنا دون تنظيم أوسع يدخل فيه الأفراد كعناصر . فانني بقدر انكارى لذاتى الذرية الخاصة وتوحيدى لنفسى مع حياة تتجاوزنى تكون أكثر شمولا وأشد امتلاء ، فان النزعات المختلفة لطبيعتى تتوقف عن أن تكون عمياء وبلا قانون ، وترتد إلى نسق منظم : مشاعر ورغبات وأنشطة الفرد وتوافقها ، هى نتاج سيطرة والهام الكل الاجتماعى الذى ينتمى اليه . فالفرد موجود أخلاقى لأنه فى الحقيقة أكثر ما يبدو عليه لأول وهلة . وكما أن العضو فى الجسم لا يكون فيه شئ وبمعزل عن وضعه ومركزه ووظيفته التى يقوم بها كجزء أساسى من الكائن الحى ، فكذلك الفرد الذى ليس له مركز ولا واجبات فى المجتمع والذى لا يحقق فيه نفسه بالقيام بعمل ما يكون ضروريا للجماعة التى يعيش فيها هو تجريد أجوف غير حقيقى . " أن أعضاء الكائن الاجتماعى الحى الذى أعيش فيه : والمؤسسات ، والتنظيمات المدنية والسياسية للجماعة التى أنتمى اليها ، هى ، بمعنى ما ، خارجية ومستقلة عنى . وهناك ،واجبات معينة والتزامات معينة تفرض سلطانها علىَّ ، تشكل نظاما أخلاقيا ، أخلاقية خارجية موضوعية ، لابد لى أن أخضع لها . لكنها ، من ناحية أخرى ، ليست غريبة ، وأنما هى بنظرة أكثر دقة نفسى ، وهى ذاتى الخاصة وبعيداً عنها لا يكون لى ذات حقة ، وانما يكون لى فقط ذات زائفة . كشذرة تعتبر نفسها هى الكل . عندما تجرى الحياة الأخلاقية للمجتمع فى أوصالى ، فان طبيعتى تصل الى تطورها الكامل . وعندئذ فقط تتحقق واجباتى الاجتماعية على نحو كاف ومقنع ، عندها تكف عن اتخاذ سمة القانونى الخارجى ، وتنتقل الى تلقائية الطبيعة الثانية عن طريق

الحب وتكريس الذات (١) . ونحن نصل الى أعلى تطور للأخلاق الاجتماعية عندما يرتفع الفرد فوق مجتمعه الخاص ، ويوحد نفسه مع الجنس البشرى كله .

ونحن فى الأخلاق لا نصل الى حل ناقص للتناقض بين ما هو مثل أعلى وما هو متحقق بالفعل . بين لا تناهى الانسان بالقوة وطبيعته المتناهية . بل ان الحياة الأخلاقية هى حياة ذات تقدم لا ينتهى أبدا . والهدف الذى نسعى اليه لا نبلغه بالفعل أبدا ، فكلما تقدمنا نحوه تقهقر ، وتراجع بعيدا عنا ، وأعلى نتيجة للأخلاق ليست سوى اقتراب من المثل الأعلى اللامتناهى . وليس ثمة مجتمع ، ولا دولة يّوحد الفرد نفسه معها يمكن أن تكون كاملة أبدا ، أو هى تستوعب كل البشر . ليست كلا لا متناهيا ، بل فقط "صورة لتحققه الموضوعى" فى نسق الأشياء الشامل شيئا أكثر من شذرة بغير معنى :" هناك فيما وراء الحياة المشتركة للجنس البشرى ، حياة أوسع تكون الطبيعة والتاريخ ، وجميع الموجودات المتناهية فى الحاضر والمستقبل تجليات لها " اننا عندما نذهب بعيدا عن منطقة الأشياء الزمانية العابرة ونتحد مع الأزلى وما لا يرى ، عندما ننتقل باختصار من منطقة الأخلاق الى مجال الدين – فى هذه الحالة وحدها نجد حلا نهائيا للتناقض بين المثل الأعلى والواقع ، فالدين : حول التطلعات الى نتائج مثمرة ، والترقب الى تحقق فعلى ، وبدلا من أن يترك الانسان يسعى سعيا لا نهاية له وراء مثل أعلى زائل ، يجعله شريكا فعليا فيما هو الهى ، وفى الحياة اللامتناهية . اما من حيث الجانب البشرى فهو يرتفع بالروح لكى تتحد مع الله ، أما من حيث الجانب الالهى فهو اتصال ذاتى لله بالانسان . صحيح أن الحياة الدينية تتقدم تماما مثلما تتقدم الحياة الأخلاقية . غير أن التقدم فى الحياة الدينية يحدث من الداخل ، فى حين أنه فى الحياة الأخلاقية يتجه نحو مجال اللامتناهى

---

(١) جون كيرد " مدخل الى فلسفة الدين " الطبعةالثانية ص ١٦٤ – ١٦٥ .

والقول بأن الانسان يستسلم لموجود لامتناه . وان الموجود اللامتناهى يكشف عن نفسه فى الانسان ، هما شئ واحد يُنظر اليه من جانبين متعارضين . وينتهى كيرد الى أن الروح فى مجال الدين ترتفع فوق عالم الزمان ، وفوق الأشياء العابرة الزائلة والامانى العابثة التى تتسم بها الأشياء المرئية الزمانية .

لا شك أنه كان لجون كيرد نصيب كبير فى تغلغل الهيجلية فى الدوائر اللاهوتية باسكتلنده ، فقد دعا اليها ، من فوق منبر الكنيسة ، وكانت له قدرة فذة فى تحرير أفكار هيجل من الأغلال التى قيدها بها الفيلسوف الألمانى . واضفاء تعبيرات شعبية غير متخصصة عليها .

" مراجع البحث "

أولا : المراجع العربية :

(١) د. امام عبد الفتاح امام " الهيجلية " الموسوعة الفلسفية العربية باشراف معن زيادة ، المجلد الثانى ، القسم الثانى ، معهد الانماء العربى بيروت عام ١٩٨٨ . " والهيجلية الجديدة " فى المجلد نفسه .

(٢) ميتس (رودلف) : " الفلسفة الانجليزية فى مائة عام " المجلد الأول ترجمة د . فؤاد زكريا ، ومراجعة د . زكى نجيب محمود – دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٣ .

(٣) هيجل " أصول فلسفة الحق " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٤) هيجل " تاريخ الفلسفة " ترجمة د . امام عيد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

(٥) د . امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجل " مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٦) د . امام عبد الفتاح امام " سرن كيركجور " المجلد الأول حياته وأعماله دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

(٧) ستيس (ولتر) " الدين والعقل الحديث " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

(٨) هيجل " موسوعة العلوم الفلسفية " ترجمة د . امام عبد الفتاح امام – مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

(٩) د . زكى نجيب محمود " ديفيد هيوم " – نوابغ الفكر الغربى رقم ٧ – دار المعارف بمصر .

(١٠) د . محمد غنيمى هلال " الرومانتيكية " مكتبة نهضة مصر بالفجالة .

(١١) د . محمد مصطفى بدوى " كوليردج " دار المعارف بمصر – سلسلة نوابغ الفكر الغربى رقم ١٥ دار المعارف بالقاهرة .

(١٢) د . امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " ثلاثة مجلدات مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(١٣) د . امام عبد الفتاح امام " أفكار .. ومواقف " مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦

(١٤) د . امام عبد الفتاح اما " الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى " الطبعة الثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

(1) R0 Mackintosh: " Hegel and Hegelianism " Edinburgh, T0& T0 Clark , 103 0

(2) Caird (Edward): " Essay on Literature and Philosophy " 2 Vols, James Maclehose and Sons , 1820

(3) Jones (Sir Henry) AND Muirhead: " The Life and Philosophy of Edward Caird, Thoemes Bristol , 1921

(4) Guido De Ruggiero :" Modern Philosophy " Eng. Trans: By A. Howard Hanny and R. G. Collingwocd, Gerrge Allen & Unwin, 1921

(5) J. Towes: " Hegelianism " Cambridge University Press,1980 .

(6) Copleston (Fredrick) : " History of Pohilosophy , Vol. 8 , Search Press

(7) T.H. Green : " Lectures on the Principles of Political Obligation " Cambridge University Press, 1986 (Edited by Paul Harris)

(8) H. Haldar ; " Neo-Hegelianism " Heath Cranton , London , 1972

(9) J. Muirhead: " The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy " London Gerorge Allen & Unwin 1931

(10) Heglel's lectures on The History of Philosophy, 3 Vols. Eng. Trans .By E.S.Haldae Routledge & kegan Paul .

(11) Heglel's Science of Logic , 2 Vols. Eng. Trans By W.H.Johnston, George Allen 1951

(12) W.Wallace: " Lectures and Essays on natural Theology and Ethics " ed. By Edward Caird, Oxfcrd at The Claredon Press, 1899

(13) Soloman , Robert C.: " In the Spirit of Hegel " Oxford University Press 1983

(14) Lofthouse, W.F. : " F.H. Bradley " Londom , The Epworth Press

(15) F.H. Bradley : " Ethical Studies " Oxford Paperbacks, 1962

(16) Wolhein (Richard) : " F.H. Bradley " Penguin Bocks , 1985

(17) F.H. Bradley : " Ethical Sudies " Oxford Paperbacks , 1962

(18) A.E. Taylor : " F.H. Bradley " in the Dicitionary of National Biography (1922-1930) ed . By J.R.Heaver Oxford University Press

(19) B.A.Fullet : " History of Philosophy " N.Y.Henry , Holthand Company , 1949

(20) Sommervell (D.C.) : " English Thought in the Nineteenth Century " David Mekay Company N.Y., 1969

(21) The Fontana Dictionary of Modern Thought , ed .By Alan Bullock, 1977

(22) Queane (Le A.L.) : " Caryle " Oxford University Press, 1982

(23) Cunningham (Walts) : " The Idealistic Argument in Recent British and American Philosopgy " Published by Century Co. New York & London , 1933

(24) I.Kant : " Prolegomena to The Future Metaphysics ".

(25) James Mccosh : " The Philosophy " Macmillan , 1875

(26) Thomson (arthur) : " The Philosophy of J .F.Ferrier "

(27) Haldane (Elizbeth S) : " James Fredrick Ferrier " Thoemes , Bristol, 1991

(28) Farber , (Geoffry) : " Jowett : A Portrait with Background "

(29) Hegel : " The log ... " Eng . Trans .By W. Wallace , Oxford University Press

(30) Stirling , Amelia : " James Hutchison Stirling : His Life and Work " Fishan Unwin , 1912

(31) The Dialogues of Plato , Eng . Trans . By B. Jowett, Vol. 3 Oxfoed University Press

(32) J.Hutchison Stirling : " The Secret Of Hegel" Theoremes, Bristol , 1990 2 Vols

قواميس ودوائر معارف :

(1) Encyclopedia of Religron and Ethics

(2) Dictionary of Ideas 5 Vols. ed . By. Helicon Publisher Oxford , 1991

(3) Dictionary of National Biograohy , ed By , J.R.H.Weaver, Oxford University Press

(4) Encyclopedia of Philosophy , ed ,By Edwards, 8 Vols

(5) Geddes McGregor : Dicitionary of Religion and Philosophy J.M.Deut & Sons London 1920

(6) The Cambridge Dictonary of Philosophy ed. By Robert Augi, Cambridge ,1995

(7) The Blackwell Encyclopedia of Politial Thought by David Miller, Oxford 1987

مؤلفات الأستاذ الدكتور

إمام عبد الفتاح إمام

أولا التأليف :

(١) " المنهج الجدلى عند هيجل " طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ – طبعة رابعة دار التنوير ، بيروت عام ١٩٩٣ (العدد الثانى من المكتبة الهيجلية) طبعة خامسة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(٢) " مدخل إلى الفلسفة " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٢ – طبعة خامسة ١٩٨٢ طبعة سادسة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣ ، طبعة سابقة دار قباء بالقاهرة .

(٣) " كيركجور ، رائد الوجودية " المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨٢ – طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ (العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر) .

(٤) " دراسات هيجلية " طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ – طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية) .

(٥) " توماس هوبز ، فيلسوف العقلانية " طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ – طبعة ثانية دار التنوير عام ١٩٨٥ – طبعة ثالثة عام ١٩٩٣ .

(٦) " تطور الجدل بعد هيجل " المجلد الأول " جدل الفكر " دار التنوير عام ١٩٨٥ – طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(٧) " تطور الجدل بعد هيجل " المجلد الثانى :" جدل الطبيعة " دار التنوير ، بيروت ١٩٨٥ – طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(٨) " تطور الجدل بعد هيجل " المجلد الثانى :" جدل الإنسان " دار التنوير ، بيروت ١٩٨٥ – طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(٩) " دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة – طبعة ثالثة دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ ، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(١٠) " كيركجور رائد الوجودية "، المجلد الثانى " فلسفته " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٦ – طبعة ثانية دار التنوير ، بيروت عام ١٩٩٣ .

(١١) " أفلاطون والمرأة " طبعة أولى حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت عام ١٩٩٢ – طبعة ثانية مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (سلسلة الفيلسوف والمرأة)

(١٢) " رحلة فى فكر زكى نجيب محمود " المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ .

(١٣) " الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى " سلسلة عالم المعرفة عام ١٩٩٤ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(١٤) " معجم ديانات وأساطير العالم " فى أربع مجلدات مكتبة مدبولى بالقاهرة

(١٥) " مدخل إلى الميتافيزيقا " دار قباء عام ٢٠٠٣ .

(١٦) " توماس هوبز ، فيلسوف العقلانية " طبعة أولى دار الثقافة بمصر عام ١٩٨٦ – دار التنوير ٢٠٠٣ .

(١٧) " الأخلاق والسياسة " طبعة أولى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(١٨) " هيجل وعصره " طبعة أولى دار قباء بالقاهرة ٢٠٠٣ .

(١٩) " الهيجلية الجديدة فى انجلترا " الرواد دار قباء بالقاهرة ٢٠٠٣

(٢٠) " الفلسفة " سلسلة الشباب عدد رقم ١ – قصور الثقافة عام ٢٠٠٤ .

(٢١) " الحب " سلسلة الشباب عدد رقم ١٠ – قصور الثقافة عام ٢٠٠٤ .

ثانيا : بحوث ودراسات :

(١) " المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل " دراسة بحوليات كلية الآداب جامعة الفاتح بليبيا عام ١٩٧٦ .

(٢) " مفهوم التهكم عند كيركجور " دراسة بحوليات كلية الآداب بجامعة الكويت عدد ١٩ عام ١٩٨٣ .

(٣) " الهيجلية " دراسة بالموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت .

(٤) " الهيجلية الجديدة " دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى معهد الانماء العربى بيروت .

(٥) " الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود " : عالم الفكر بالكويت ، مجلد العشرون العدد الرابع يناير عام ١٩٩٠ .

(٦) " مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية " عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٤.

(٧) " هيباشيا : فيلسوفة الإسكندرية " مجلة عالم الفكر بالكويت ، المجلد الثانى والعشرون العدد الثالث يناير ١٩٩٤ .

(٨) " زكى نجيب محمود فى جامعة الكويت " مجلة عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٩ .

ثالثا : الترجمة :

(١) " الجبر الذاتى " رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ ، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢) " العقل فى التاريخ لهيجل " طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٣ – وطبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٠ ، طبعة رابعة ١٩٩٣ العدد الأول فى سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩ .

(٣) " روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط " اتين جلسون ، دار الثقافة عام ١٩٧٢ ، طبعة ثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٤) " فلسفة هيجل " تأليف ولترستيس ، المجلد الأول : " المنطق وفلسفة الطبيعة " دار التنوير عام ١٩٨٣ ، وطبعة رابعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية) .

(٥) " فلسفة هيجل " تأليف ولتر ستيس : المجلد الثانى : " فلسفة الروح " الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ، والرابعة عام ١٩٩٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية)

(٦) " أصول فلسفة الحق " لهيجل المجلد الأول ، طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨١ – طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ ، طبعة رابعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية)

(٧) " موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل " طبعة أولى عام ١٩٨٣ دار التنوير بيروت – طبعة ثانية عام ١٩٩٣ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيجلية) .

(٨) " العالم الشرقى " المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل ، العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية ، طبعة أولى عام ١٩٨٥ – طبعة ثانية ١٩٩٣ دار قباء .

(٩) " الوجودية " تأليف جون ماكورى سلسلة عالم الفكر بالكويت عدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢ طبعة ثانية دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٧ .

(١٠) " أوصول فلسفة الحق لهيجل " المجلد الثانى دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ ، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (سلسلة المكتبة الهيجلية) .

(١١) " هيجل والديمقراطية " تأليف مشيل متياس دار الحداثة بيروت عام ١٩٩٠ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(١٢) " المعتقدات الدينية بين الشعوب " تأليف جوفرى بارندر سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ١٧٣ مايو ١٩٩٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(١٣) " الدين والعقل الحديث " تأليف ولترستيس مكتبة مدبولى عام ١٩٩٨ .

(١٤) " التصوف والفلسفة " تأليف ولترستيس مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

(١٥) " جون استوارت مل " أسس الليبرالية (بالاشتراك) مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

(١٦) " ظاهريات الروح لهيجل " مع مقدمة ودراسة ، دار قباء عام ٢٠٠٢ .

(١٧) " تاريخ الفلسفة " تأليف فردريك كوبلستون المجلد الأول اليونان والرومان المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٨) " النساء فى الفكر السياسى الغربى " تاليف سوزان موللر اوكين ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٩) " معنى الجمال " تأليف ولترستيس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٠) " حكايات إيسوب " تأليف أيسوب المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢١) " معجم مصطلحات هيجل " تأليف ميخائيل أنوود المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٢) " الفلسفة " تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٣) " أفلاطون " تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٤) " ديكارت " تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٥) " فتجنشتين " تأليف جون هيستون المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٢٦) " بوذا " تأليف جون بوب المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٧) " ماركس " تأليف ريوس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٨) " نيتشه " تأليف لورانس جين المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٩) " سارتر " تأليف فليب كورف المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣٠) " كامى " تأليف ديفيد برزقش المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣١) " هيجل " تأليف ليود سبنسر المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣٢) " كانط " تأليف كيرس هيروكس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣٣) " فوكو " تأليف كيرس هيروكس المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣٤) " ماكيافللى " تأليف باتريك كيرى المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٣٥) " الفلسفة الشرقية " تأليف ريتشارد أوزبورت المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣

(٣٦) " تطور هيجل الروحى " تأليف ريتشارد كرونر – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عام ٢٠٠٣ .

(٣٧) " الفاشية والنازية " تأليف ستوارت هود المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(٣٨) " لكان " تأليف داريان ليدر المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

رابعاً : المراجعة :

(١) " الموت فى الفكر الغربى " تأليف جاك شورون ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٧٦ أبريل عام ١٩٨٤ .

(٢) " الفلاسفة الأغريق من طاليس إلى أرسطو " تأليف و . جنى ، ترجمة د. رأفت سيف دار الطليعة بالكويت عام ١٩٨٥ .

(٣) " الفلسفات الشرقية " تأليف جون كولر ، ترجمة يوسف حسين – سلسلة عالم المعرفة بالكويت .

(٤) " تاريخ الفلسفة الحديثة " تأليف وليم رايت ، ترجمة د . محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٥) " الشعور " تأليف ديفيد بابينو ، ترجمة د . محمود محمد أحمد ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٦) " علم الوراثة " تأليف ستيف جونز ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٧) " الذهن والمخ " تأليف أنجوس جيانى ، ترجمة جمال الجزيرى ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٨) " يونج " تأليف ناجى هيد ، ترجمة محى الدين محمد حسن المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(٩) " مقال عن المنهج الفلسفى " تأليف كولنجوود ، ترجمة د . فاطمة اسماعيل المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٠) " الرياضيات " تأليف زيدون سازدر ، ترجمة ممدوح عبد المنعم ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١١) " هوكنج " تأليف ج . ب. ماك لبثوى ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ .

(١٢) " جويس " تاليف دوريس ، ترجمة حمدى الجابرى المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٣) " الرومانسية " تأليف دونكان هيث ، ترجمة عصام حجازى المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(١٤) " نظرية الكم " تأليف ج . ب. ماك إيفوى ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٥) " علم نفس التطور " تأليف سيلان ايفانز ، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٦) " الحركة النسائية " تأليف مجموعة ، ترجمة جمال الجزيرى ، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٧) " ما بعد الحركة النسائية " تأليف صوفيا فوكا ، ترجمة جمال الجزيرى المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٨) " تاريخ الفلسفة " تأليف فردريك كوبلستون مجلد ٥ ، ترجمة د . محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٣ .

(١٩) " لينين والثورة الروسية " تأليف ريتشارد ايجانزى ، ترجمة محى الدين مزيد المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٠) " فرويد " تأليف ريتشارد ايجانزى ، ترجمة جمال الجزيرى المجلس الأعلى للثقافة .

(٢١) " ميلانى كلاين " تأليف روبرت هنسل وود ، ترجمة حمدى الجابرى المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٢) " الدراسات الثقافية " تاليف عز الدين سردار ، ترجمة د . وفاء عبد القادر المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٣) " تروتسكي والماركسية " تأليف طارق على ، ترجمة د . جمال الجزيرى المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٤) " كافكا " تأليف ديفيد زين ، ترجمة د . جمال الجزيرى المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢ .

(٢٥) " بارت " تأليف فليب تودى ، د . جمال الجزيرى المجلس الأعلى للثقافة

خامسا : التأليف بالاشتراك :

(١) " المنطق ومناهج البحث " للصف الثالث الثانوى بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجماهيرية العربية الليبية عام ١٩٧٧ .

(٢) " دراسات فلسفية " للمستوى الرفيع ، بتكليف من وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية عام ١٩٩٢ .

(٣) " مبادئ الفكر الفلسفى " للثانوية العامة بتكليف من وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت عام ١٩٩٨ .

سلسلة الفيلسوف والمرأة :

(١) " أفلاطون والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

(٢) " أرسطو والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

(٣) " الفيلسوف المسيحى والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

(٤) " نساء فلاسفة فى العالم القديم " د . إمام عبد الفتاح إمام

(٥) " استبعاد النساء " د . إمام عبد الفتاح إمام

(٦) " جون لوك والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

تحت الطبع :

(١) " نساء فلاسفة فى العالم الحديث " د . إمام عبد الفتاح إمام

(٢) " روسو والمرأة " د . إمام عبد الفتاح إمام

هذا الكتاب

بدأت الهيجلية فى حياة هيجل وبلغت قمتها فى برلين حيث كانت الجماعة الأولى تلتقى فى بيت المعلم نفسه .

فلما مات عام ١٨٣١ انتسمت الى يمين ووسط ويسار (شتراوس - فويرباخ - ماركس) ...

ثم هاجرت الى انجلترا وامريكا باسم " الهيجلية الجديدة " ويدور هذا البحث حول روادها فى انجلترا ويناقش فى البداية ثلاث عقبات التى تعترض طريق البحث كما يتحدث عن مسار الفكر الحديث ابتداء من الثورة العلمية وأثرها على الفلسفة وظهور المذهب الطبيعى ثم ردود الفعل المتمثلة فى كانط والرومانسية .

ثم يتحدث عن " البذور والبراعم " فى المدرسة الاسكتلندية... والمبشرين بالهيجلية " جروت " وجوويت " كما يتحدث عن الرواد : سترلنج ، وادوارد كيرد ، وشقيقة جون كيرد ..

كما يعالج التيارات التى ناهضت "الهيجلية الجديد
انجلترا وكيف انتصرت عليها .. ذلك كله بأسلوب
وواضح ..

كتاب لاغنى عنه لكل مثقف

